جلد اول



# نصر الوقایہ

شرح اردو

# شرح الوقایہ

عبارت پر اعراب، مختصر و جامع تشریح

شارح کے اقوال کی وضاحت

مولوی محمد آفتاب

مکتبہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ

# نصر الوقایہ

شرح اردو

# شرح الوقایہ

جلد اول

عبارت پر اعراب مختصر مع جامع تشریح
شارح کے اقوال کی وضاحت

مولوی محمد آفتاب

مکتبہ عمر فاروق
4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی
Tel: 021-34594144 Cell: 0334-3432345

نام کتاب ............ نصر الوقایہ شرح اردو شرح الوقایہ

مؤلف ............ مولوی محمد آفتاب

اشاعت اول ............ دسمبر 2011ء

تعداد ............ 1100

طابع ............ القادر پرنٹنگ پریس کراچی

ناشر ............ مکتبہ عمر فاروق 4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی

021-34594144 Cell: 0334-3432345

ای میل ............ M farooq.12317@yaho.com

## ملنے کے پتے

دار الاشاعت. اردو بازار کراچی

اسلامی کتب خانہ. علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

قدیمی کتب خانہ. آرام باغ کراچی

ادارۃ الانور. علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

مکتبہ رشیدیہ. سرکی روڈ کوئٹہ

کتب خانہ رشیدیہ. راجہ بازار راولپنڈی

مکتبہ العارفی. جامعہ امدادیہ ستیانہ روڈ فیصل آباد

مکتبہ رحمانیہ. اردو بازار لاہور

مکتبہ سید احمد شہید. اردو بازار لاہور

مکتبہ علمیہ. جی ٹی روڈ اکوڑہ خٹک ضلع نوشہرہ

وحیدی کتب خانہ. محلہ جنگی قصہ خوانی بازار پشاور

# فہرست

# پیشِ لفظ

نحمده ونصلیٰ علی رسوله الکریم والہٖ وسلم

امابعد......!

درسِ نظامی میں ''شرح الوقایہ'' ایک نمایاں مقام رکھتی ہے چند سال قبل تک درسِ نظامی میں شرح الوقایہ (اولین) شامل نصاب تھی البتہ اب چند سال سے شرح الوقایہ (آخرین) داخل نصاب ہوئی ہے یہ کتاب البیع اور دیگر معاملاتی کتب پر مشتمل ہے چونکہ یہ زمانہ ماضی میں درساً پڑھائی نہ جاتی تھی اس وجہ سے اس کے متنِ کتاب کی تصحیح اور حواشی پر قابلِ قدر کام بھی نہ ہوا، لہٰذا جس وقت یہ شامل ہوئی تو اس کی قابل قدر شرح یا حاشیہ، عربی یا اردو میں دستیاب نہ تھا جس وجہ سے پڑھنے اور پڑھانے میں دشواری پیش آئی، اس کے علاوہ موجودہ نسخہ اور اس پر مکتوب حاشیہ میں بے شمار تسامحات اور کتابت کی اغلاط کی وجہ سے یہ دشواری دو چند ہوگئی۔

محض اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم اور اس کی مدد سے بندہ نے اس کی اردو میں شرح لکھنا شروع کی جو اللہ کے کرم سے چار سال کے عرصے میں چار حصوں میں مکمل ہوئی اور اس کا نام ''فتح الوقایہ'' تجویز کیا گیا اور علماء کرام اور طلباء میں بڑی پذیرائی حاصل ہوئی اور تقریباً ۴ سال کے عرصہ میں پانچ ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔

''فتح الوقایہ'' تفصیلی شرح ہے اس وجہ سے بعض ساتھیوں کی ایماء پر بندہ نے ایک مختصر شرح لکھنے کا ارادہ کیا جو ''شرح الوقایہ'' کے مطالب کو حل کرنے میں مفید ہو، محض اللہ رب العزت کی توفیق سے اس پر کام شروع کیا جو اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے مکمل ہوگیا اس کا نام ''نصر الوقایہ'' تجویز کیا گیا ہے اور اس میں مندرجہ ذیل امور کی رعایت رکھی گئی ہے۔

۱۔ متنِ عبارت کی تصحیح کا اہتمام

۲۔ عبارت پر اعراب

۳۔ مختصر و جامع تشریح

ان کے علاوہ بھی کئی امور کا لحاظ رکھا گیا ہے البتہ جس مسئلے کے متعلق تفصیل درکار ہو وہ فتح الوقایۃ دیکھے۔

آخری گزارش یہ ہے کہ بندہ کو تہہِ دل س اپنی بے علمی کا اعتراف ہے اور اس بات کا قوی احتمال ہے کہ کسی جگہ غلطی ہوئی ہو، لہٰذا جو دوست بھی غلطی پائیں وہ بندہ یا ناشر کو مطلع فرمائیں، اللہ رب العزت ان کو جزائے خیر عطا فرمائے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس کتاب کو قبول فرمائے اور ہمارے لیے ذخیرہ آخرت بنائے، آمین

آفتاب علی
ڈگری ضلع میرپور خاص

# علمِ فقہ کا شیوع

آپ علیہ السلام کے زمانے سے آج تک کس طرح سے یہ علم پہنچا......؟ اور ائمہ مجتہدین خصوصاً امام ابوحنیفہؒ کا مسلک کس طرح پھیلا......؟ مندرجہ ذیل اس کے متعلق مذکور ہے۔

علامہ کفویؒ نے ''اعلام الاخیار من فقهاء مذهب النعمان المختار ''میں ذکر کیا ہے کہ جان لو! ہمارے نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے، جو ان پر نازل ہوا ہم تک پہنچا دیا اور دین سکھایا اور پختہ کر دیا اور حدود نافذ کیں، فیصلے کئے اور شریعت کو بیان کیا اور قیامِ دین کے لئے بڑی بڑی قربانیاں دیں۔

اسی طرح خلفائے راشدین اور صحابہ کرامؓ نے اقامتِ دین، نفاذِ شرع اور کفر کو مٹانے میں بڑی کوششیں کی، چنانچہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی مدد سے اسلام کو قائم کر دیا اور یہ لوگ آپ علیہ السلام کی صحبت کی وجہ سے طعن سے محفوظ ہیں چنانچہ ان کے آثار بعد والوں کے لئے واضح راستہ ہیں۔

اسی طرح تابعین نے بڑی محنتیں کیں اور بعد والوں کے لئے دین کے احکامات محفوظ کر کے نقل کئے، البتہ جب سلطنتِ اسلامیہ وسیع ہوگئی اور روز بروز نئے مسائل سامنے آنے لگے جن کا حکم معلوم کرنا ضروری ہے جبکہ ظاہری نصوص ان کے بیان میں کافی نہیں ہیں تو اس کے لئے کسی واضح راستے کی ضرورت تھی چنانچہ وہ حضرات اجتہاد پر مجبور ہوئے اور انہوں نے اجتہاد کے ساتھ اصولی قاعدے طے کر لئے حضرت معاذؓ والی حدیث کو مدنظر رکھتے ہوئے کہ جب آپ علیہ السلام نے ان کو یمن بھیجا تو پوچھا کہ تم کس سے فیصلہ کرو گے؟ تو انہوں نے عرض کیا کہ کتاب اللہ سے، آپ علیہ السلام نے دریافت کیا کہ اگر کتاب اللہ میں نہ پاؤ تو انہوں نے عرض کیا کہ سنتِ رسول سے، آپ علیہ السلام نے دریافت کیا کہ اگر سنت میں بھی نہ پاؤ تو انہوں نے عرض کیا کہ میں اس میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا، تمام تعریفیں اس اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جس نے اپنے رسول کے قاصد کو اس بات کی توفیق دی جس سے اس کا رسول راضی ہے۔

چنانچہ ائمہ نے مسائل کی تحقیق اور ادلہ اربعہ سے احکام کے استنباط میں اپنی پوری کوشش کی لہٰذا ان کا اتفاق، حجتِ قاطعہ اور اختلاف رحمتِ واسعہ ہے۔

ان میں ایک طبقہ بڑے اعلیٰ درجہ کے مجتہدین کا ہے جنہوں نے مسائل کو اپنے اصول پر وضع کیا اور اصول یا فروع میں کسی کی تقلید نہ کی اور ان کے مذاہب کے پھیلنے میں ان کا حال مختلف رہا، ان میں سے چند کا مذہب پھیلا ان کے نام یہ ہیں، امام اعظم ابو حنیفہ، امام مالک بن انس، امام سفیان ثوری، امام ابن ابی لیلی، امام عبدالرحمٰن اوزاعی، امام محمد بن ادریس شافعی، امام احمد بن حنبل، امام داوٗد بن علی اصفہانی۔

پھر ان میں سے چار ائمہ (امام اعظم ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد) کا مسلک پھیلا اور اطرافِ عالم میں ان کے لوگ پیروکار ہوئے، پھر ان میں امام اعظم ابو حنیفہ ممتاز ہیں اور ایسی صفات کے حامل ہیں جو بقیہ میں نہیں ہیں اور یہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے فقہ کو باضابطہ مدون کیا اور اس وقت کے ہر فن کے بڑے ماہرین کی ایک مجلس بنائی جس میں مسئلہ رکھ کر اس کو حل کیا اس مجلس علمی میں، امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر، امام حسن بن زیاد، امام عبداللہ بن مبارک، امام وکیع بن جراح، امام حفص بن غیاث، امام یحییٰ بن زکریا، امام اسد بن عمرو، امام نوح بن مریم، امام ابی مطیع بلخی، امام یوسف بن خالد سمتی، ان کے علاوہ بڑے اہل فضل حضرات شامل تھے، اور امام صاحب کے علم وفضل کا بڑے بڑے علماء نے اقرار کیا جیسا کہ اس سلسلے میں بے شمار اقوال منقول ہیں۔

علامہ کفویؒ نے یہ بھی لکھا کہ امام صاحب کے اکثر تلامذہ مختلف شہروں اور بستیوں میں پھیل گئے، ان میں سے کچھ عراق کے شہر بغداد میں ٹھہر گئے جو اس وقت دار الخلافہ تھا اور علم وہدایت کا گہوارہ تھا ان میں سے بلخ، خراسان، سمرقند، بخارا، شیراز، طوس، زنجان، ہمدان، استراباد، بسطام، مرغینان، فرغان، اصفہان، اور ماوراء النہر کے دیگر شہروں میں پھیل گئے اور آہستہ آہستہ بڑھتے گئے یہاں تک حنفی مشائخ ہندوستان اور سندھ میں بھی قاضی بنے اور ان حضرات نے امام صاحب کے علم کو تدریس، تذکیر، اور تصنیف ہر لحاظ سے پھیلایا اور ان سے بہت سارے لوگوں نے استفادہ کیا جن کا شمار تقریباً ناممکن ہے اور اس عالمِ اسلام کا نظام نہایت بہترین اور عمدہ ہوتا گیا یہاں تک کہ چنگیز خان، اللہ تعالیٰ کا عذاب بن کر مسلمانوں پر نازل ہوا اس نے انسانوں کو مارا، شہر برباد کر دیئے جس طرح استرا بال صاف کرتا ہے اس طرح اس نے مسلمانوں کو صاف کر دیا اور اس کے بیٹے ہلاکو خان نے بغداد کی اینٹ سے اینٹ بجا کر رکھ دی، خلیفہ وقت مستعصم کو، اس کے لشکر کو اور فقہاء بغداد کو قتل کر دیا، چند

ایک جان بچا کر اپنے اہل وعیال سمیت دمشق، حلب اور دوسرے شہروں، جن کا حسن انتظام اچھا تھا چلے گئے اس طرح دوسرے شہروں میں حنفی فقہ رائج ہوئی (**انتھی کلام الکفوی ملخصا**)

امام ابوحنیفہ کے تقریباً ۴۰۰۰ ہزار شاگرد تھے جن میں سے اکثر عباسی دورِ حکومت میں مختلف شہروں میں قاضی بنے اس طرح حنفی فقہ رائج ہوئی، ہمارے علاقے سندھ اور ہندوستان میں بھی عباسی دور میں حنفی قاضی مقرر تھے اس لئے یہاں حنفیت کو رواج ملا جیسا کہ قاضی اطہر مبارکپوریؒ اور مولانا مناظر احسن گیلانیؒ نے اپنی کتب میں مختلف مقامات میں لکھا ہے۔

# شارحؒ کے حالاتِ زندگی

## نام ونسب:

عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ محمود بن احمد صدر الشریعہ الاکبر احمد بن جمال الدین۔

## لقب:

صدر الشریعہ اور سلسلہ نسب صحابی رسول حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے ملتا ہے۔

## علمی مقام:

آپ کو اللہ تبارک وتعالیٰ نے تمام علوم میں مہارت کاملہ عطاء فرمائی تھی آپ اپنے وقت کے امام، جامع المعقول والمنقول، محدث، فقیہ بے مثل، علم تفسیر، مناظرہ، حدیث، نحو، لغت، ادب، کلام منطق وغیرہ علوم کے ماہر تھے۔

نسل درنسل آپ کے خاندان میں فضل وکمال منتقل ہوتا رہا۔ اگر آپ کے دادا کو صدر الشریعہ الاکبر کے نام سے موسوم کیا گیا تو آپ کو صدر الشریعہ الاصغر کے نام سے جانا جاتا ہے۔

## واقعہ:

آپ کو چوں کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے تمام علوم میں مہارت کاملہ عطاء فرمائی تھی اور آپ کا شمار اپنے زمانے کے معقولات اور منقولات کے مشہور علماء کرام میں ہوتا تھا، جس کی وجہ سے بڑے بڑے لوگ آپ کے سامنے جانے سے گھبراتے تھے۔

علامہ قطب الدین رازی آپ کے ہم عصر تھے ایک مرتبہ انہوں نے علامہ صدر الشریعہ سے کسی مسئلہ میں مناظرہ کرنا چاہا اور پہلے اپنے غلام، تلمیذ خاص مولانا مبارک شاہ رحمہ اللہ تعالیٰ کو بھیجا کہ جا کر ان کا درس سن کر آئیں، جب وہ علامہ صدر الشریعہ کے پاس پہنچے تو آپ علامہ ابن سینا کی کتاب ''الارشادات'' پڑھا رہے تھے اور پڑھانے کا انداز اس طرح تھا کہ نہ تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی بات

کرتے اور نہ ہی شارح رحمہ اللہ تعالیٰ کی بلکہ اپنی رائے بیان کرتے یہ عالم دیکھ کر مولانا مبارک شاہ رحمہ اللہ تعالیٰ حیران رہ گئے چناں چہ امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کو خط لکھا کہ یہ شخص عالم نہیں، بلکہ آگ کا شعلہ ہے، ان سے مناظرہ کرنے کی زحمت ہرگز نہ کریں ورنہ شرمندگی ہوگی۔ یہ بات سن کر امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ نے مناظرہ کرنے کا ارادہ ترک کر دیا۔

## تاریخ پیدائش:

شارح صدر الشریعہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی تاریخ پیدائش معلوم نہیں ہوسکی تاریخ وفات، ان کی وفات کے بارے میں تین قول ہیں۔

☆......صاحب کشف الظنون فرماتے ہیں کہ ان کی وفات ۷۴۷ھ میں ہوئی۔

☆......ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ان کی وفات ۶۸۰ھ میں ہوئی۔

☆......بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ان کی وفات ۷۴۵ھ میں ہوئی۔

لیکن پہلا قول زیادہ صحیح ہے اور بخارا میں آپ مزار ہے۔

## تصنیفات:

آپ نے مختلف علوم میں کتابیں تصنیف کی ہیں۔

شرح وقایہ اور اس کی تلخیص نقایہ، تنقیح اور اس کی شرح توضیح، المقدمات الاربعہ، کتاب الشروط، کتاب المحاضرہ وغیرہ کتابیں تالیف فرمائیں۔

## شاگرد:

حافظ ابو طاہر محمد بن حسن بن علی طاہری اور صاحب فصل خطاب محمد بن محمد بخاری وغیرہ آپ کے مشہور شاگرد رشید ہیں۔

## شرح الوقایہ کا سبب تالیف

شرح الوقایہ کے شارح علامہ عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ نے شرح الوقایہ کے مقدمہ میں اس شرح کا سبب لکھا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ میرے دادا اور استاذ محترم برہان الشریعہ محمود بن صدر الشریعہ روزانہ جس قدر سبق پڑھاتے وہ لکھ لیتے اور اسی طرح میں بھی اس کو ساتھ ساتھ حفظ یاد کرتا رہا چنانچہ جب ''وقایۃ الروایۃ فی مسائل الھدایۃ'' کی تالیف مکمل ہوئی تو اس کے ساتھ میرا حفظ

کتاب بھی مکمل ہوگیا، اوراس کتاب کے بعض نسخے علاقوں میں پھیل گئے پھر استاذ محترم نے اصلِ کتاب میں کمی، بیشی اور تبدیلیاں کیں اور میں نے اس شرح میں متن کی عبارت کا مدار اسی تصحیح شدہ پر رکھا ہے جوتبدیلی کے بعد طے ہوگیا اس کے ساتھ ساتھ جب میں نے دیکھا کہ لوگ ''وقایہ'' کو یاد کرنے میں سستی کررہے ہیں تو میں نے اسی سے ایک مختصر متن تیار کیا جو طالب علم کے لئے ضروری ہے جس کا نام ''النقایہ'' ہے اوراس کی بھی شرح لکھی، شرح الوقایہ لکھنے کی وجہ یہ ہوئی کہ میرا فرزند محمود نے جب ''وقایہ'' یاد کرلی تو اس نے اس پر بڑا اصرار کیا کہ میں اس کی شرح لکھوں تو میں نے یہ کام شروع کردیا اوراللہ تعالیٰ نے اس شرح کے مکمل ہونے سے قبل اس کو وفات دے دی (برد اللہ مضجعہ) چنانچہ اس کتاب سے استفادہ کرنے والوں سے گزارش ہے کہ اپنی دعا میں میرے فرزند کو یاد رکھیں۔ (مقدمہ شرح الوقایہ، ج:۱، ص:۴۸)

# شارحؒ اور ان کے آباء کا نسب

مندرجہ ذیل صاحب وقایہ، صاحب شرح وقایہ کے متعلق اور ان کے انساب اور اس سلسلے میں مختلف اقوال ذکر کئے جائیں گے۔

شیخ عبدالمولی دمیاطی جو علامہ طحطاوی کے شاگرد ہیں انہوں نے اپنی کتاب ''**تعالیق الانوار علی الدر المختار**'' میں ذکر کیا ہے کہ ''میں نے اپنے شیخ سید مرتضیٰ حسینی کی مسلسلات میں ''صدر الشریعہ'' کا نسب دیکھا جو اس طرح ہے

''عبیداللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ محمود بن صدر الشریعہ الاکبر احمد بن جمال الدین ابو المکارم عبیداللہ بن ابراہیم بن احمد بن عبدالملک بن عمیر بن عبدالعزیز بن محمد بن جعفر بن خلف بن ہارون بن محمد بن محمد بن محبوب بن الولید بن عبادہ بن الصامت الصحابی الانصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ''

ہمارے شیخ (سید مرتضیٰ) نے فرمایا کہ میں نے اسی طرح ''تاریخ بخارا'' میں ان کا نسب دیکھا ہے ۔انتھی

شیخ محمود بن سلیمن الکفوی نے اپنی کتاب ''**اعلام الاخیار فی طبقات فقھاء مذھب النعمان المختار**'' کے چودھویں کتیبہ میں شارح کے متعلق اس طرح تعارف لکھا ہے۔

علامہ صدر الشریعہ عبیداللہ بن مسعود بن محمود بن تاج الشریعہ بن صدر الشریعہ الاکبر احمد بن جمال الدین المحبوبی، صاحب شرح الوقایہ جو طلبہ کے درمیان صدر الشریعہ کے نام سے معروف ہیں وہ امام، علامہ، قوانینِ شریعت کے حافظ، اصل وفرع کی مشکلات کی تلخیص کرنے والے، اصول وفروع کے شیخ، عالم معقول ومنقول ،فقیہ، اصولی، خلافی، جدلی، محدث، مفسر، نحوی، لغوی، ادیب، مناظر، متکلم، بڑے مرتبے والے اعلیٰ مقام والے، ایسے کثیر علم والے جن کی مثال دی جاسکتی ہے، علم وادب کا وافر حصہ پانے والے تھے۔ (مزید کچھ فضائل لکھنے کے بعد فرماتے ہیں) انہوں نے اپنے دادا امام تاج الشریعہ محمود بن صدر الشریعہ احمد

سے علم حاصل کیا انہوں نے اپنے والد صدر الشریعہ سے، انہوں نے اپنے والد جمال الدین المحبوبی سے، انہوں نے شیخ امام مفتی امام زادہ سے انہوں نے عماد الدین سے، انہوں نے اپنے والد شمس الائمہ الزرنجری سے، انہوں نے شمس الائمہ السرخسی سے، انہوں نے شمس الائمہ الحلوانی سے، انہوں نے قاضی ابوعلی النسفی سے، انہوں نے ابوبکر محمد بن فضل سے، انہوں نے السبذ مونی سے، انہوں نے امام محمد بن حسن الشیبانی سے، انہوں نے حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ سے حاصل کیا ہے۔

اور یہ (صاحب شرح الوقایہ) اپنے دادا کے فوائد جمع کرنے کا بڑا اہتمام کرتے تھے اور اپنے دادا کی کتاب ''الوقایہ'' کی شرح کی جوان کی بہترین شروحات میں سے ہے اور ''کتاب الوقایہ'' کا اختصار کیا اس کا نام ''النقایہ'' رکھا اور اصول فقہ میں ایک لطیف متن تحریر کیا جس کا نام ''التنقیح'' رکھا پھر اس کی ایک نفیس شرح ''التوضیح'' لکھی۔

۷۴۷ھ میں ان کا وصال ہوا، ان کی، ان کے والدین اور ان کی اولاد اور ان کے والدین کے بڑوں کی آخری آرام گاہیں ''بخارا'' میں ہیں البتہ ان کے دادا تاج الشریعہ اور ان کے نانا برہان الدین کا انتقال ''کریان'' میں ہوا اور اسی میں مدفون ہوئے، اسی طرح عبدالباقی نے ذکر کیا ہے۔

علامہ کفویؒ نے تیرھویں کتیبہ میں (شارح کے دادا کا تعارف یوں کروایا ہے) شیخ، امام، تاج الشریعہ محمود بن صدر الشریعہ احمد بن عبید اللہ جمال الدین المحبوبی نے اپنے والد صدر الشریعہ شمس الدین احمد سے علم حاصل کیا، یہ بڑے عالم، فاضل، متورع، بحر زخار، محقق، مدقق، بڑی کتب کے مصنف ہیں، جن میں سے ایک ''کتاب الوقایہ'' ہے جو انہوں نے ''الهدایہ'' اور ''فتاویٰ'' سے منتخب کر کے لکھی ہے، انہوں نے یہ کتاب اپنے پوتے صدر الشریعہ کے لئے لکھی تھی جیسا کہ شارح نے شرح وقایہ کے خطبہ میں ذکر کیا ہے، اور تاج الشریعہ کی ایک ''الهدایہ'' کی شرح ہے جو علمائے کرام کے پاس متداول ہے۔

علامہ کفویؒ نے بارہویں کتیبہ میں (شارح کے پردادا کا تعارف یوں کروایا ہے) شیخ، امام صدر الشریعہ احمد بن جمال الدین عبید اللہ بن ابراہیم بن احمد المحبوبی نے اپنے والد جمال الدین سے علم حاصل کیا، انہوں نے شیخ امام زادہ رکن الاسلام محمد بن ابی بکر صاحب شرعۃ الاسلام سے حاصل کیا انہوں نے شیخ عماد الدین عمر بن بکر بن محمد الزرنجری سے حاصل کیا، انہوں نے شمس الائمہ بکر بن محمد الزرنجری سے حاصل کیا، انہوں نے شمس الائمہ السرخسی سے حاصل کیا اور شیخ نے اپنے والد کی نماز جنازہ خود پڑھائی اور یہ بڑے علماء میں سے تھے اپنے والد کی حیات میں فقاہت کے اعلیٰ درجے کو پہنچ چکے تھے اور ان کو اصول فقہ میں مہارت تامہ حاصل تھی اور ان سے ان کے فرزند تاج الشریعہ نے فقہ حاصل کر

ایک کتاب ''تلقیح العقول'' کا ابن قطلو بغا نے تذکرہ کیا ہے۔ (علامہ کفوی کا کلام پورا ہو گیا)

شیخ ابو عبد اللہ شمس الدین الذہبیؒ نے اپنی کتاب ''العبر باخبار من غبر'' میں ۶۳۰ھ کے واقعات کے ضمن میں ذکر کیا ہے۔ ''عبید اللہ بن ابراہیم جمال الدین العبادی المحبوبی البخاری احناف کے شیخ یہ ان لوگوں میں سے تھے جن پر مذہب کی معرفت ختم ہوتی ہے، انہوں نے ابو العلاء عمر بن بکر بن محمد الزرنجری سے علم حاصل کیا انہوں نے اپنے والد شمس الائمہ سے حاصل کیا اور قاضی خان اوزجندی سے فقہ بھی حاصل کی، جمادی الاولیٰ ۶۸۴ھ میں بخارا میں انتقال ہوا۔

مندرجہ بالا تین کتب سے عبارتیں نقل کی گئی ہیں ان عبارات کو نقل کرنے کے بعد مولانا عبد الحئی لکھنویؒ نے لکھا ہے کہ ان عبارتوں سے چند امور حاصل ہوئے۔

پہلا امر یہ معلوم ہوا کہ شارح اور مصنف دونوں حضرت عبادہ بن الصامت انصاری الصحابی کی اولاد میں سے ہیں۔

دوسرا امر یہ معلوم ہوا کہ ''المحبوبی'' جو تاج الشریعہ اور ان کے آباء پر بولا جاتا ہے یہ ''محبوب'' کی طرف نسبت ہے جو ان کے بڑوں میں سے کسی کا نام تھا ان کا نام ''محبوب بن الولید بن عبادہ'' ہے

تیسرا امر یہ ہے کہ ''شارح الوقایہ'' عبید اللہ کا لقب اور ان کے پردادا احمد بن عبید اللہ کا لقب ایک ہے وہ ''صدر الشریعہ'' ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ شارح الوقایہ ''صدر الشریعہ اصغر'' کے لقب سے معروف ہیں، جبکہ ان کے پردادا ''صدر الشریعہ اکبر'' یا ''صدر الشریعہ اولیٰ'' کے لقب سے معروف ہیں۔

چوتھا امر یہ معلوم ہوا کہ شارح الوقایہ کا نام اور ان کے پردادا کے والد کا نام ایک ہے اور وہ ''عبید اللہ'' ہے۔

پانچواں امر یہ معلوم ہوا کہ تاج الشریعہ، شارح کے داد کا لقب ہے اور اس کا نام محمود ہے اور یہی ''شرح ہدایہ'' اور ''وقایہ'' کے مصنف ہیں اور شارح کے استاذ بھی ہیں۔

مندرجہ بالا پانچ امور نقل کرنے کے بعد مولانا عبد الحئی نے چند کتب سے مزید عبارتیں نقل کیں ہیں وہ عبارتیں مندرجہ بالا امور کے مخالف ہیں اور آپس میں بھی مختلف ہیں جو تفصیل دیکھنا چاہے وہ ''السعایة فی کشف ما فی شرح الوقایة'' کا مقدمہ دیکھ لے۔

# وقایہ کے شارحین

مندرجہ ذیل ''کتاب الوقایہ'' کے شارحین اور محشین کا ذکر کیا جائے گا۔

(۱) شیخ امام علاؤ الدین الاسود الرومی یہ ''قرہ خواجہ'' کے لقب سے معروف ہیں پہلے اپنے شہر میں علم حاصل کیا پھر عجم گئے اور وہاں کے علماء سے علم حاصل کیا اور اپنے میدان کے شہسوار کہلائے اور روم میں سلطان ارخان بن عثمان کی حکومت میں واپس آئے انہوں نے ''ازنیق'' شہر میں ایک مدرسہ ان کے حوالے کیا، انہوں نے بڑا علم پھیلایا اور مناظرے کئے، بڑے اچھے مصنف تھے، دوران تدریس ''کتاب الوقایہ'' کی شرح لکھی جو بڑی اچھی شرح ہے اس کا نام ''العنایۃ'' ہے تقریباً ۸۰۰ھ میں ان کا وصال ہوگیا۔

(۲) شیخ مولی عبداللطیف جو ''ابن ملک'' کے لقب سے معروف ہیں انہوں نے اپنی شرح کے شروع میں لکھا ہے کہ جس وقت ان کے فرزند جعفر نے وقایہ ان سے پڑھی اس وقت انہوں نے یہ شرح لکھی لیکن یہ مسودہ تھا بعد میں دوسرے فرزند محمد نے اس کی تبییض کی۔

(۳) علامہ زین الدین جنید بن شیخ سندل حنفی ان کی شرح کا نام ''توفیق العنایۃ'' ہے۔

(۴) سید حسن بن سید علی القومناتی نے بھی شرح لکھی جس کا ''العنایۃ'' ہے۔

(۵) مولی قاسم بن سلیمان النیکدی نے ''التطبیق'' کے نام سے شرح لکھی اس میں انہوں نے ابن کمال پاشا کو جواب دینے کا التزام کیا ہے۔

(۶) شیخ حسام الدین الکوسج نے ''الاستغناء فی الاستیفاء'' کے نام سے شرح لکھی اور اس کو ''الکوسجیۃ'' بھی کہا جاتا ہے۔

(۷) شیخ عبدالوہاب بن محمد نیشاپوری نے دو شرحیں لکھیں جن میں ایک چھوٹی اور دوسری بڑی ہے۔

(۸) شیخ مولی محمد جو صاحب درمختار کے دادا ہیں انہوں نے بھی شرح لکھی۔

(۹) علامہ فصیح الدین ہروی نے بھی شرح لکھی، مولانا عبدالحئ لکھنوی نے لکھا ہے کہ میں نے اس کا

مطالعہ کیا یہ شرح دو جلدوں پر مشتمل ہے مطالب کو اچھے انداز میں حل کیا ہے علامہ شارح الصدر الشریعہ کے ساتھ مناقشات بھی ذکر کئے ہیں، احادیث کی تحقیق بھی کی گئی ہے۔

(۱۰) شیخ علی جو ''مصنفک'' کے لقب سے معروف ہیں، یہ امام فخر الدین رازی کی اولاد میں سے ہیں انہوں نے بھی کتاب الوقایہ کی شرح لکھی۔

(۱۱) سید شریف جرجانی نے بھی کتاب الوقایہ کی شرح لکھی۔

(۱۲) علامہ محمد بن حسن بن احمد بن ابی یحییٰ الکواکبی الحلبی بڑے ذہین فطین اور مشکل مقامات کو بڑی سُرعت سے حل کرنے والے تھے، انہوں نے چند کتب لکھیں، انہی میں سے ''نظم الوقایہ فی الفقہ'' لکھی۔

(۱۳) علامہ احمد بن کمال پاشا رومی نے ''کتاب الوقایہ'' سے منتخب کر کے ایک متن تیار کیا جس کا نام ''الاصلاح'' رکھا پھر اس کی شرح کی جس کا نام ''الایضاح'' تجویز کیا بڑی اچھی تصنیف ہے البتہ اس میں چند مقامات میں ان سے سہو اور لغزش ہوئی ہے۔

(۱۴) مولیٰ یوسف بن حسین الکرماسنی نے بھی ''الحمایۃ فی شرح الوقایۃ'' کے نام سے شرح لکھی

(۱۵) علامہ شمس الدین محمد بن عبداللہ التمرتاشی، صاحب تنویر الابصار نے اس کی کچھ شرح لکھی۔

(۱۶) علامہ محمد بن مصلح الدین القوجوی جو ''شیخ زادہ'' کے لقب سے معروف ہیں انہوں نے بھی ''کتاب الوقایہ'' کی شرح لکھی۔

# شرح الوقایہ کے شارحین

''شرح الوقایہ'' کے شارحین اور محشین کا ذکر کیا جائے گا۔

(۱) علامہ یوسف چلپیؒ نے ''ذخیرۃ العقبیٰ'' کے نام سے حاشیہ لکھا اس میں انہوں نے ''الفاظِ کفر'' کے متعلق ایک رسالہ بھی لکھا ہے جس کو انہوں نے ''فصل الجزیۃ'' میں ذکر کیا ہے، مولانا عبدالحئیؒ لکھنوی نے لکھا ہے کہ میں نے اس کا مطالعہ کیا ہے یہ طلبہ کے لئے انتہائی مفید ہے اور بعض کا گمان ہے کہ ''ذخیرۃ'' علامہ حسن چلپیؒ کی تصنیف ہے جو کہ غلط گمان ہے۔

(۲) علامہ محی الدین محمد جو ''خطیب زادہ رومی'' کے لقب سے معروف ہیں انہوں نے بھی شرح الوقایہ پر کچھ حاشیہ لکھا لیکن اس کو مکمل نہ کر سکے۔

(۳) علامہ حسن چلپیؒ ابن محمد شاہ انفاری بڑے عالم، فاضل، نحوی، محقق اور مدقق تھے انہوں نے مختلف کتب پر حواشی لکھے، جن میں شرح الوقایہ پر بھی حاشیہ لکھا۔

(۴) علامہ محی الدین محمد بن ابراہیم بڑے عالم تھے انہوں نے بھی شرح الوقایہ پر بہترین حاشیہ لکھا۔

(۵) علامہ یوسف بن حسین الکرماسی نے بھی حاشیہ لکھا۔

(۶) علامہ محی الدین احمد بن محمد العجمیؒ نے ''شرح الوقایہ'' کے ''باب الشهيد'' پر بڑا بہترین رسالہ لکھا۔

(۷) علامہ مصلح الدین مصطفیٰ جو ''حسام زادہ'' کے لقب سے معروف ہیں انہوں نے ''الترشح'' کے نام سے حاشیہ لکھا۔

(۸) علامہ محی الدین محمد شاہ بن علی بن یوسف انفاری نے شرح الوقایہ کے شروع میں حاشیہ لکھا۔

(۹) علامہ اسعدی بن ناجی جو ''ناجی زادہ'' کے لقب سے معروف ہے انہوں نے ''باب الشهيد'' پر حاشیہ لکھا۔

(۱۰) علامہ محی الدین چلپی محمد بن علی الغفاری نے ''شرح الوقایہ'' کے شروع میں حاشیہ لکھا۔

(۱۱) علامہ کمال الدین اسمٰعیل القرمانیؒ نے شرح الوقایہ پر حواشی لکھے۔

(۱۲) علامہ یعقوب باشا بن خضر بیک نے شرح الوقایہ پر حواشی لکھے، جس میں انہوں نے بڑی باریکیاں اور سوالات ذکر کئے اور اس کے ساتھ ساتھ اختصار کا بھی اہتمام کیا ہے۔

(۱۳) مولی علی جو "مصنفک" کے لقب سے معروف ہیں انہوں نے بھی حاشیہ لکھا۔

(۱۴) علامہ سنان الدین یوسف نے بھی حواشی لکھے۔

(۱۵) علامہ احمد بن موسیٰ، صاحب خیالی نے بھی حواشی لکھے۔

ان کے علاوہ مولانا عبدالحیٔؒ لکھنوی نے ۲۸ علمائے کرام کا مزید تذکرہ کیا ہے اور ان ۴۳ علماء کرام کے "السعایہ" کے مقدمہ میں کچھ تفصیلی اور "حاشیہ شرح الوقایہ اولین" کے مقدمہ میں مختصر حالات لکھے ہیں۔

# صحابہ کرام، فقہاء اور علمائے کرام کے شرح الوقایہ میں مذکور اسماءِ گرامی

مندرجہ ذیل میں ان صحابہ کرام، فقہاء اور علمائے کرام کے اسماء کا ذکر کیا جائے گا جو شرح الوقایہ یا الوقایہ میں مذکور ہیں اور ان کو حروف تہجی کے لحاظ سے بیان کیا جا رہا ہے۔

## (الف)

۱۔ابن ابی لیلیٰؒ :ان کا ذکر ''کتاب الدعویٰ'' میں مسئلہ مخمسہ کے ذیل میں ہے ان کا نام ''محمد بن عبدالرحمٰن بن یسار ابی لیلیٰ انصاری'' ہے یہ کوفہ کے مفتی اور مجتہدین میں سے تھے اور قاضی بھی تھے۔

۲۔ابن الانباری: ان کا ذکر ''کتاب الایمان'' کے باب ''باب الحلف الفعل'' میں ہے ان کا نام ''محمد بن القاسم الانباری'' ہے یہ نحو و ادب میں بڑے ماہر تھے۔

۳۔ابن شُبرُ مہ: ان کا ذکر ''کتاب الدعویٰ'' میں مسئلہ مخمسہ کے ذیل میں ہے ان کا نام ''عبداللہ بن شبرمہ'' ہے یہ بھی کوفہ کے بڑے فقیہ تھے۔

۴۔حضرت ابن عباسؓ: ان کا ذکر ''کتاب الحج'' کی بحثِ احرام میں ہے ان کا نام حضرت ''عبداللہ بن عباسؓ '' تھا بڑے مفسر تھے۔

۵۔حضرت ابن عمرؓ: ان کا ذکر باب الوتر والنوافل وغیرہ میں ہے ان کا نام حضرت ''عبداللہ بن عمرؓ '' ہے۔

۶۔ابن مبارک: ان کا ذکر ''کتاب الطھارۃ'' کے باب الحیض میں ہے ان کا نام ''عبداللہ بن مبارکؒ '' ہے، امام صاحب کے معرف تلامذہ میں سے ہیں۔

۷۔حضرت ابن مسعودؓ: ان کا ذکر وقایہ میں ''باب صفة الصلوٰة '' کے تحت اور اس کے علاوہ دیگر

مقامات میں ہے، ان کا نام ''حضرت عبداللہ بن مسعودؓ '' ہے۔

۸۔ابوجعفر: ان کا ذکر ''کتاب الطھارۃ ''میں ''ماء جاری'' کی بحث میں ہے ان کا نام ''محمد بن عبداللہ الھندوانی'' ہے، بڑے عالم تھے ان کو ابوحنیفہ صغیر بھی کہا جاتا ہے۔

۹۔امام ابوحنیفہؒ: ان کا ذکر بے شمار مقامات میں ہے ان کا نام ''نعمان بن ثابت، کوفی'' ہے، امام اعظم ہیں ان کے حالات پر مستقل کتب ہیں۔

۱۰۔ابوزید: ان کا ذکر ''کتاب الزکوٰۃ'' میں باب زکوٰۃ الخارج میں ہے ان کا نام ''عبیداللہ بن عمر بن عیسیٰ الدبوسی'' ہے، بڑے حنفی مشائخ میں سے تھے۔

۱۱۔ابوسہل: ان کا ذکر ''کتاب الطھارۃ '' کے باب الحیض میں ہے، یہ امام کرخیؒ کے شاگرد اور ابوبکر جصاص کے استاذ تھے، نیشاپور کے بڑے فقیہ تھے۔

۱۲۔ابوعلی الدقاق: ان کا ذکر ''کتاب النکاح'' میں باب العدۃ میں ہے یہ ایک واسطے سے امام محمدؒ کے شاگرد ہیں۔

۱۳۔ابومنصور ماتریدی: ان کا ذکر ''کتاب الزکوٰۃ' کے باب السوائم اور اس کے علاوہ مختلف مقامات میں ہے۔

۱۴۔ابواللیث سمرقندیؒ: ان کا ذکر ''کتاب النکاح'' کے باب المھر میں ہے ان کا نام ''نصر بن محمد بن احمد سمرقندی'' ہے۔

۱۵۔امام ابویوسفؒ: ان کا ذکر بے شمار مقامات میں ہے ان کا نام ''یعقوب بن ابراہیم کوفی'' ہے۔

۱۶۔حضرت ام سلمہؓ: ان کا ذکر ''کتاب الطھارۃ'' کے باب الغسل میں ہے یہ ام المومنین ہیں۔

## (ب)

۱۷۔امام بخاری: ان کا ذکر ''کتاب الصلوٰۃ'' میں سنن وضوء میں ہے، ان کا نام ''محمد بن اسماعیل بخاریؒ'' ہے۔

۱۸۔برہان الاسلام: ان کا ذکر ''کتاب البیوع'' میں تلقی جلب کے مسئلے میں ہے ان سے چند اشعار نقل کئے گئے ہیں۔

۱۹۔حضرت بریرہؓ: ان کا ذکر ''کتاب الکراھیۃ'' میں قبولِ ھدیہ کے مسئلے میں ہے، یہ حضرت عائشہؓ کی آزاد کردہ باندی تھیں۔

۲۰۔البزدوی:ان کا ذکر''کتاب النکاح'' کے باب النفقہ میں ہے،ان کا نام علی بن البزدوی ہے ،ابوالعسر کی کنیت سے معروف ہیں۔

## (ت)

۲۱۔الترمذی:ان کا ذکر سنن وضوء کی بحث میں ہے،ان کا نام''محمد بن عیسیٰ بن سورۃ الترمذی'' ہے ،بڑے امام حدیث ہیں۔

## (ج)

۲۲۔حضرت جبیر بن مطعمؓ.ان کا ذکر''کتاب الجہاد'' کے باب المغنم میں ہے،معروف صحابی ہیں۔
۲۳۔حضرت جعفرؓ:ان کا ذکر کتاب الزکوٰۃ کے باب المصارف میں ہے،حضرت علیؓ کے بھائی ہیں۔

## (ح)

۲۴۔حارث بن عبدالمطلب :ان کا ذکر''کتاب الزکوٰۃ'' کے باب المصارف میں ہے،حضور اکرم علیہ وسلم کے ۱۲ چچا تھے ان میں سے ایک حارث بن عبدالمطلب تھے، یہ زم زم کا کنواں کھودنے میں عبدالمطلب کے ساتھ تھے انہوں نے اسلام کا زمانہ نہیں پایا،اس سے پہلے ہی انتقال کر گئے ان کے فرزندوں میں حضرت ابوسفیانؓ ہیں۔
۲۵۔حجاج:اس کا ذکر''کتاب الحج''میں ہے اس کا نام حجاج بن یوسف ثقفی ہے بڑا ظالم بادشاہ تھا،ظلم میں اس کی مثال دی جاتی ہے۔
۲۶۔حسن بن زیاد:ان کا ذکر''باب الحیض'' وغیرہ میں ہے،امام صاحب کے بڑے تلامذہ میں سے ہیں۔

## (خ)

۲۷۔خواہرزادہ:ان کا ذکر''کتاب احیاء الموات''میں ہے یہ بہت سارے علماء کرام کا لقب ہے البتہ ہماری کتب میں اس سے عموماً دو امام مراد ہوتے ہیں،ایک محمد بن حسین البخاری جو بکر خواہرزادہ کے لقب سے معروف ہیں اور دوسرے بدرالدین محمد بن محمود ہیں۔

۲۸۔حضرت خبیبؓ: ان کا ذکر ''کتاب الاکراہ'' میں ہے، صحابی رسول علیہ السلام ہیں اور اسلام میں پہلے شخص ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے سولی پر چڑھائے گئے۔

۲۹۔حضرت خدیجہؓ: ان کا ذکر ''کتاب الحدود'' میں ہے، ام المومنین ہیں۔

۳۰۔خصاف: ان کا ذکر مختلف مقامات میں ہے ان کا نام ''احمد بن عمر'' ہے یہ حسن بن زیاد کے شاگرد ہیں ''خصاف'' کے لقب سے معروف ہیں، اس وجہ سے کہ یہ اپنے ہاتھ سے کما کر کھاتے تھے۔

۳۱۔حضرت خلیل علیہ السلام: ان کا ذکر ''کتاب الحج'' میں ہے جلیل القدر نبی ہیں۔

۳۲۔خلیل لغوی: ان کا ذکر ''کتاب الاجارہ'' میں ہے ان کا نام ''خلیل بن احمد ازدی'' ہے، امام سیبویہ کے شاگرد ہیں۔

## (ز)

۳۳۔امام زفر: ان کا ذکر مختلف مقامات میں ہے، امام صاحب کے بڑے تلامذہ میں سے ہیں۔

## (س)

۳۴۔السرخسی: ان کا ذکر مختلف مقامات میں ہے ان کا نام ''محمد بن احمد'' ہے بڑے اعلیٰ درجہ کے فقیہ ہیں۔

۳۵۔سعید بن مسیب: ان کا ذکر ''کتاب النکاح'' وغیرہ میں ہے، مدینہ منورہ کے فقہاء سبعہ میں سے ہیں۔

۳۶۔حضرت سلمانؓ: ان کا ذکر ''کتاب الکراھیۃ'' میں ہے بڑے صحابی رسول علیہ السلام ہیں۔

۳۷۔حضرت سہلؓ: ان کا ذکر ''کتاب القسامہ'' میں ہے صحابی رسول علیہ السلام ہیں۔

## (ش)

۳۸۔امام شافعیؒ: ان کا ذکر بے شمار مقامات میں ہے، ائمہ اربعہ میں سے ہیں، ان کا نام ''محمد بن ادریس شافعی'' ہے۔

۳۹۔شریح: ان کا ذکر جھوٹی گواہی کے تحت ہے، بڑے جلیل القدر تابعی ہیں حضرت عمرؓ نے ان کو کوفہ کا قاضی بنایا تھا۔

۴۰۔امام شعبیؒ: ان کا ذکر ''کتاب الخنثیٰ'' میں ہے، ان کا نام ''عامر بن شراحبیل ہمدانی'' ہے، بڑے تابعی ہیں امام صاحب کے استاذ ہیں۔

۴۱۔شمس الائمہ حلوائی: ان کا ذکر ''کتاب الطھارۃ'' وغیرہ میں ہے، ان کا نام ''عبدالعزیز بن احمد حلوائی'' ہے۔

## (ص)

۴۲۔صاحب المحیط: ان کا ذکر ''باب التیمم'' وغیرہ میں ہے ان کا نام ''برہان الدین محمود بن تاج الدین'' ہے۔

۴۳۔صاحب الہدایہ: ان کا ذکر چند مقامات میں ہے ان کا نام ''علی بن ابی بکر فرغانی مرغینانی'' ہے، بڑے فقیہ ہیں۔

## (ط)

۴۴۔الطحاوی: ان کا ذکر ''باب الحیض'' وغیرہ میں ہے ان کا نام ''احمد بن محمد ازدی'' ہے۔

## (ع)

۴۵۔حضرت عائشہؓ: ان کا ذکر ''کتاب السرقۃ'' میں ہے، ام المومنین ہیں۔

۴۶۔حضرت عباسؓ: ان کا ذکر ''کتاب الزکوٰۃ'' میں ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا ہیں۔

۴۷۔حضرت عبداللہ بن زبیرؓ: ان کا ذکر ''کتاب الحج'' میں ہے، صحابی رسول ہیں۔

۴۸۔حضرت عثمانؓ: ان کا ذکر ''کتاب الجہاد'' میں ہے معروف صحابی ہیں۔

۴۹۔حضرت عقیلؓ: ان کا ذکر ''کتاب الزکوٰۃ'' میں ہے، حضرت علیؓ کے بھائی اور صحابی ہیں۔

۵۰۔حضرت علیؓ: ان کا ذکر چند مقامات میں ہے معروف صحابی ہیں۔

۵۱۔حضرت عمارؓ: ان کا ذکر ''کتاب الاکراہ'' میں ہے، صحابی رسول ہیں۔

۵۲۔حضرت عمرؓ: ان کا ذکر ''کتاب القسامۃ'' وغیرہ میں ہے، جلیل القدر صحابی ہیں۔

۵۳۔حضرت عیسیٰ علیہ السلام: ان کا ذکر ''کتاب الدعویٰ'' میں ہے۔

# (ف)

۵۴۔حضرت فاطمہؓ:ان کا ذکر ”کتاب النکاح“ میں ہے۔

۵۵۔فضلی :ان کا ذکر ”باب التیمم “میں ہے،ان کا نام ابو بکر محمد بن فضل بخاری ہے بڑے امام وفقیہ تھے مشہور کتب فتاوی ان کے فتاوی سے بھری ہوئی ہیں۔

# (ق)

۵۶۔قاضی خان:ان کا ذکر ”کتاب الطھارۃ“ میں ہے بڑے امام ہیں مشہور فتاوی کے مؤلف ہیں۔

۵۷۔قدوری:ان کا ذکر ”کتاب الصوم“ وغیرہ میں ہے،ان کا نام ”ابو الحسن احمد بن محمد قدوری“ ہے

۔

# (ک)

۵۸۔الکرخی :ان کا ذکر ”باب الحیض “میں ہے،ان کا نام ”عبید اللہ بن حسین“ ہے،عراق کے بڑے فقیہ تھے۔

# (م)

۵۹۔امام مالک:ان کا ذکر متعدد مقامات میں ہے،ائمہ اربعہ میں سے ہیں۔

۶۰۔امام محمد:ان کا ذکر متعدد مقامات میں ہےامام صاحب کے تلمیذ ہیں۔

۶۱۔حضرت معاویہؓ:ان کا ذکر ”کتاب القضاء“ میں ہے،معروف صحابی ہیں۔

۶۲۔محی السنہ:ان کا ذکر ”کتاب الطھارۃ“ میں ہے،ان کا نام ”ابو محمد حسین بن مسعود بغوی“ ہے شافعی المسلک تھے۔

# مبادیاتِ فقہ

یہ کتاب چوں کہ فقہ کے بارے میں ہے اور فقہ کو شروع کرنے سے قبل چند باتوں کا سمجھنا ضروری ہے۔

(۱) فقہ کی تعریف (۲) غرض وغایت (۳) موضوع

## تعریف:

فقہ کی دو تعریفیں ہیں۔(۱) تعریفِ لغوی (۲) تعریفِ اصطلاحی

## تعریفِ لغوی:

فقہ مصدر ہے اور یہ باب " سمع " اور " کرم " سے آتا ہے اور " سمع " سے ہو تو اس کے معنی ہیں "کسی چیز کا جاننا اور سمجھنا" ، "کسی چیز کو کھولنا" اور واضح کرنا اور اگر یہ " کرم " سے ہو تو اس کے معنی ہیں "فقیہ ہونا" ، "علم میں غالب ہونا"

## فائدہ:

لفظ فقہ اگر قاف کے کسرہ کے ساتھ ہو تو "جاننے" کے معنی میں آتا ہے اور اگر قاف کے فتحہ کے ساتھ ہو تو "دوسرے کو سمجھانے" کے معنی میں آتا ہے اور اگر قاف کے ضمہ کے ساتھ ہو تو "فقہ میں کمال پیدا کرنے" کے معنی میں آتا ہے۔

## اصطلاحی تعریف:

فقہ کی اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ فقہ احکام شرعیہ فرعیہ کے اس علم کا نام ہے جس میں احکام کو ادلہ مفصلہ سے حاصل کیا جائے۔جن احکام کا تعلق عمل سے ہوتا ہے، ان احکام کو فرعی کہتے ہیں اور جن احکام کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے، ان احکام کو اصلی کہتے ہیں۔حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے فقہ کی تعریف یہ کی ہے "معرفة النفس ما لها وما عليها "یعنی انسانی نفس کا اپنے لیے مفید اور مضر اشیاء کو جاننا ہے، یہ تعریف بڑی جامع ہے مولانا مناظر احسن گیلانیؒ نے "تدوین فقہ" میں اس پر تفصیلی بحث کی ہے۔اور حضرات صوفیائے کرام کے نزدیک علم اور عمل کے مجموعہ کا نام فقہ ہے۔

## غرض وغایت:

فقہ کی غرض "الفوز بسعادۃ الدارین" ہے یعنی دارین (دنیا وآخرت) میں نیک بختی حاصل کر کے کامیاب ہونا۔ دنیا کی کامیابی تو یہ ہے کہ فقہ سے احکام شرع کا علم ہوگا اور ماموراتِ پر عمل کیا جائے گا اور منہیات سے اجتناب کیا جائے گا اور آخرت کی کامیابی یہ ہے کہ جنت میں بلند درجات حاصل ہوں گے۔

## موضوع:

فقہ کا موضوع "فعل مکلف" ہے مگر یہ بات ذہن نشین رہے کہ موضوع مطلق نہیں ہوتا بلکہ کسی نہ کسی قید کے ساتھ مقید ہوتا ہے، مثلاً نحو کا موضوع "کلمہ اور کلام" ہے اور" من حیث الاعراب و البناء " کی قید کے ساتھ مقید ہے، ایسے ہی علم طب کا موضوع "انسان کا بدن" ہے، لیکن مطلق نہیں بلکہ" من حیث الصحت و المرض " کے ساتھ مقید ہے اور علم صرف کا موضوع "کلمہ" ہے اور" من حیث التصرف " کی قید کے ساتھ مقید ہے پس اسی طرح فقہ کے موضوع میں مکلف کا فعل" من حیث الحلال و الحرام " کی قید کے ساتھ مقید ہے۔

# چند فقہی اصطلاحات کی وضاحت

مندرجہ ذیل کتب فقہ میں استعمال ہونے والے چند الفاظ کے مطالب اور کچھ فائدے ذکر کئے جائیں گے جن کا جاننا کتب احناف کا مطالعہ کرنے والے کے لئے ضروری ہے۔

**قالوا** ...... یہ لفظ جہاں استعمال ہو تو یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس مسئلہ میں مشائخ کا اختلاف ہے اور یہ اس قول کے ضعف کی طرف اشارہ ہوتا ہے جس کو ''قالوا'' کے ذریعے بیان کیا گیا ہے، **کذا ذکرہ ابن الھمام فی فتح القدیر فی باب ما یوجب القضاء والکفارۃ، من کتاب الصوم وکذا ذکر سعد الدین التفتازانی فی حواشی الکشاف**

**ذھب الیہ عامۃ المشائخ** ...... اس سے اکثر مشائخ مراد ہوتے ہیں۔ **کذا ذکرہ ابن الھمام فی فتح القدیر فی باب ادراک الجماعۃ**

**یجوز** ...... یہ لفظ کبھی ''یحل'' کے معنی میں ہوتا ہے اور کبھی ''یصح'' کے معنی میں ہوتا ہے۔ **کذا فی شرح المھذب للنووی**

**لا باس** ...... یہ لفظ اکثر اس مباح میں استعمال ہوتا ہے جس کو چھوڑنا اولیٰ ہے البتہ کبھی مستحب امر کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔ **کذا فی کتاب ادب القاضی من فتح االقدیر وکذا صرح بہ فی البحر من الجنائز۔**

**ینبغی** ...... یہ لفظ متاخرین کے عرف میں اکثر مندوبات میں استعمال ہوتا ہے اور متقدمین کے عرف میں اس کا استعمال عام تھا لہٰذا کبھی واجب کے لئے بھی استعمال ہوتا تھا۔

**ھذا قول المشائخ** ...... اس میں ''مشائخ'' سے مراد وہ ہیں جنہوں نے امام اعظم کو نہیں پایا۔ **کذا فی النھر الفائق**

**المتقدمین والمتاخرین** ...... متقدمین وہ فقہاء ہیں جنہوں نے امام اعظم اور امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کو پایا اور متاخرین وہ ہیں جنہوں نے ان کو نہیں پایا، البتہ علامہ ذہبیؒ نے ذکر کیا ہے کہ متقدمین

اور متاخرین کے مابین حد فاصل تین صدیاں ہیں جو مشائخ تین صدیوں میں ہیں وہ متقدمین اور جو تین صدیوں کے بعد ہوئے وہ متاخرین ہیں، کذا ذکر الذهبی فی مفتح کتابه میزان الاعتدال فی نقد اسماء الرجال

**الحسن**...... احناف کی کتب میں جب یہ لفظ مطلق ذکر ہو تو اس سے مراد ''حسن بن زیاد'' امام صاحب کے شاگرد ہوتے ہیں اور جب تفاسیر میں یہ مطلق ذکر کیا جائے تو اس سے حسن بصریؒ مراد ہوتے ہیں۔ کذا فی غایة البیان

**الامام**...... احناف کی کتب میں اس سے امام ابوحنیفہؒ مراد ہوتے ہیں اور اسی طرح ''صاحب المذہب'' کے لفظ سے بھی امام صاحب مراد ہوتے ہیں اور ''صاحبین'' سے امام ابو یوسف اور امام محمد اور ''شیخین'' سے امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف اور ''طرفین'' سے امام ابوحنیفہ اور امام محمد اور ''الامام الثانی'' سے مراد امام ابو یوسف اور ''الامام الربانی'' سے امام محمد اور ''ایمتنا الثلاثة'' سے امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور ''الائمۃ الاربعۃ'' سے امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ مراد ہوتے ہیں۔

**شمس الائمة**...... احناف کی کتب میں جب یہ لفظ مطلق ہو تو اس سے شمس الائمہ سرخسی مراد ہوتے ہیں اور جب ان کے علاوہ کوئی دوسرا مراد ہو تو اس کو مقید ذکر کیا جاتا ہے جیسے شمس الائمہ حلوانی، شمس الائمہ زرنجری، شمس الائمہ کردری، اور شمس الائمہ اوزجندی۔ کذا فی طبقات الکفوی

**الفضلی**...... جب یہ مطلق ذکر کیا جائے تو اس سے مراد ''ابوبکر محمد بن الفضل کماری'' ہوتے ہیں، کذا ذکرہ ابن امیر حاج حلبی فی حلیة المحلی۔

**المحیط**...... جب یہ مطلق ذکر کیا جائے تو ''امام برہان الدین'' کی ''المحیط'' مراد ہوتی ہے۔

**عنده، مذهبه**...... ان الفاظ سے قبل اگر ضمیر کا مرجع نہ ہو تو اس سے امام اعظم مراد ہوں گے اسی طرح ''عندهما'' کی ضمیر کا مرجع ماقبل میں نہ ہو تو اس سے صاحبین مراد ہوتے ہیں۔

**عنده، عنه**...... ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ ''عنده'' مذہب پر دلالت کرتا ہے اور ''عنه'' روایت پر دلالت کرتا ہے۔

**ظاهر الرواية**...... یہ لفظ اور ''ظاهر المذهب'' اور ''بالاصول'' اور ''هذا فی ظاهر الرواية'' اور ''وهو ظاهر المذهب'' اور ''وهو موافق لرواية الاصول'' جب یہ الفاظ کتب فقہ میں ہوں تو ان سے امام محمدؒ کی چھ مشہور کتب (جامع صغیر، جامع کبیر، سیر صغیر، سیر کبیر، مبسوط، اور زیادات) مراد

ہوتی ہیں۔ کذافی کشف الظنون و درالمختار

الاصل..... اس سے مراد امام محمدؒ کی ''مبسوط'' ہوتی ہے۔ کذا فی غایۃ البیان

مبسوط السرخسی..... اس سے مراد امام سرخسی کی ''الکافی'' کی شرح ہوتی ہے ''الکافی'' حاکم شہید کی تالیف ہے، کذا فی کشف الظنون۔

قیل..... جس قول کو ''قیل'' کے ساتھ نقل کیا جائے تو یہ اس قول کے ضعف کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے بشرطیکہ اس کے قائل نے اس بات کا التزام کیا ہو کہ ''قیل'' کے ساتھ ضعیف اقوال نقل کرے گا یا اس پر کوئی قرینہ ہو۔

ابن ابی لیلی..... کتب فقہ میں جب یہ مطلق مذکور ہو تو اس سے ''عبدالرحمٰن بن یسار الکوفی مراد ہوتے ہیں اور جب کتب حدیث میں ہو تو ان کے والد مراد ہوتے ہیں۔ کذا فی جامع الاصول

ابن عباس..... کتب فقہ میں اس سے مراد ''عبداللہ بن عباس'' اور ''ابن مسعودؓ'' سے حضرت ''عبداللہ بن مسعودؓ'' اور ''ابن عمرؓ'' سے ''حضرت عبداللہ بن عمرؓ'' اور ''ابن الزبیرؓ'' سے ''حضرت عبداللہ بن زبیرؓ'' مراد ہوتے ہیں۔

العبادلة..... حضرات محدثین کے نزدیک اس سے حضرت عبداللہ بن زبیر، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین مراد ہوتے ہیں اور فقہاء کے نزدیک پہلے تین اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ مراد ہوتے ہیں۔

الکراھة..... لفظ ''کراہت'' جب مطلق مذکور ہو تو اس سے ''کراہتِ تحریمی'' مراد ہوتی ہے، البتہ یہ کہ ''کراہت'' تنزیہی مراد ہونے پر کوئی قرینہ موجود ہو۔ کذا ذکر ابن نجیم فی البحر

السنة..... جب یہ مطلق مذکور ہو تو اس سے ''سنتِ مؤکدہ'' مراد ہوتی ہے۔ اشار الیہ الاسفرائینی

(فائدہ)..... کبھی سنت ذکر کر کے اس سے مستحب امر مراد ہوتا ہے اور کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے اسی طرح کبھی واجب ذکر کر کے اس سے عام مراد لیا جاتا ہے۔

(فائدہ)..... اکثر اوقات فقہاء اپنے کلام میں عبارتیں مطلق ذکر کرتے ہیں حالانکہ وہ مقید ہوتی ہیں یہ حضرات، قاری پر اعتماد کرتے ہوئے یوں کرتے ہیں کہ فلاں جگہ مقید ذکر کر دیا گیا ہے البتہ قاری کو یہ مہارت کثرت مراجعت، عباراتِ فقہاء کے تتبع اور مشائخ کی صحبت میں رہنے سے حاصل ہوتی ہے۔ کذا فی البحر الرائق

# کتاب البیع

هُوَ مَبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ، ینعقدُ بایجابٍ و قبولٍ بِلَفْظَيِ الْمَاضِي، وَ بِتَعَاطٍ فِي النَّفِيْسِ وَالْخَسِيْسِفمبادلةُ المالِ بالمالِ علةٌ صوريةٌ للبيعِ، والايجابُ و القبولُ و التعاطِيُ علةٌ ماديةٌ لهُ، و المبادلةُ يكونُ بينَ اثنينِ، فهما العلةُ الفاعليةُ، ولم يقلْ: علىٰ سبيلِ التراضي'' ليشمَلَ ما لا يكونُ بالتراضيِ كبيعِ المُكْرَهِ فانهُ ينعقدُ

تشریح:

بیع کی لغوی تعریف ''بیع مال کو مال کے بدلے دینا'' ہے۔

بیع کی شرعی تعریف بھی یہی ہے، لیکن فخر الاسلام کے نزدیک بیع کی شرعی تعریف ''هو مبادلة المال بالمال بالتراضی'' ہے یعنی شرعی تعریف میں ''بالتراضی'' (باہمی رضامندی) کی قید ضروری ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے بیع کے منعقد ہونے کے لیے ایجاب وقبول کو لفظِ ماضی کے ساتھ مشروط کیا ہے۔ یعنی اگر ایجاب وقبول دونوں یا ان میں سے ایک لفظِ مستقبل کے ساتھ ہوگا تو بیع منعقد نہ ہوگی، جب کہ صحیح یہ ہے کہ بیع کے لیے ایجاب وقبول میں لفظِ مستقبل کا نہ ہونا اس وقت ہے کہ جب لفظِ مستقبل بول کر حال کی نیت نہ کی گئی ہو، بہرحال اگر لفظِ مستقبل کے ساتھ حال کی نیت کی گئی تو بیع صحیح ہو جائے گی

فمبادلة المال ...... سے شارح رحمہ اللہ بیع کی وضاحت کر رہے ہیں پہلے یہ بات جان لیں کہ کسی شئی کا وجود چار علتوں کے بغیر نہیں ہوتا۔

(۱) علت غائی، یعنی شئی کو بنانے کا مقصد۔ (۲) علت فاعلی، یعنی شئی کو بنانے والا۔ (۳) علت مادی، یعنی جس سے مل کر شئی کو وجود حاصل ہو۔ (۴) علت صوری، یعنی شئی کی حالت و ہیئت۔ مثلاً چارپائی کو بیٹھنے کے لیے بنایا گیا تو یہ علت غائی ہے اور چارپائی بنانے والا بڑھئی ہوتا ہے تو یہ علت فاعلی

ہے اور چار پائی لکڑی سے بنتی ہے تو یہ علت مادی ہے اور بنانے کے بعد چار پائی کی جو صورت حاصل ہوئی ہے یہ علت صوری کہلاتی ہے۔ شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ علتیں بیع کے لیے بھی ثابت کی ہیں۔ لہٰذا بائع کا مشتری کو مبیع دینا اور اس سے ثمن لینا یہ بیع کی علت صوری ہے اور بائع و مشتری کے بغیر بیع نہیں ہوتی تو یہ دونوں علت فاعلی ہیں اور ایجاب وقبول سے مل کر بیع ہوتی ہے تو یہ علت مادی ہے۔ شارح رحمہ اللہ نے بیع کی علت غائی بیان نہیں فرمائی اس لیے کہ بیع کی علت غائی مشہور ہے اور وہ "مالک بننا" ہے۔ بائع ثمن کا مالک بنتا ہے اور مشتری مبیع کا مالک بنتا ہے۔

**ولم یقل** ...... مصنف رحمہ اللہ نے بیع کی تعریف میں "علی سبیل التراضی" کی قید نہیں لگائی بصورت دیگر مطلب یہ ہوتا کہ بیع صرف وہی ہے جس میں مال کا مبادلہ "علی سبیل التراضی" ہو اور جس میں "علی سبیل التراضی" نہ ہو وہ بیع ہی نہیں ہے چنانچہ بیع کی تعریف میں اس شخص کی بیع بھی داخل ہو گئی جس کو کسی نے بیع پر مجبور کیا ہو اور وہ بیع پر راضی نہ ہو

**"هوَ الصحيحُ" انما قالَ هذا لانَ عندَ البعضِ انما ينعقدُ بالتعاطِيْ فِي الْخسيسِ لا في النفيسِ، والتعاطى عند البعضِ الاعْطَاءُ منَ الجانبينِ، و يكفِيْ عندَ البعضِ منْ احدِ الجانبينِ، كمَا اذَا سا ومَ احدٌ المبيعَ ولمْ يكنْ معهُ وعاءٌ يجعلُ المبيعَ فيه، فكالَ ففارَقهُ، فجاءَ بالوعاءِ واعطَى الثّمنَ فهو جائزٌ. و لو قال: كيف تبيعُ الحنطةَ؟ فقال: قفيزاً بدرهمٍ و قالَ: كلْنِي خمسةَ اقفزةٍ فكالَ فَذهبَ بهَا، فهٰذا بيعٌ و عليه خمسةُ دراهمَ. واذا اوجبَ واحدٌ قَبِلَ الاخرُ في المجلسِ كلَ المبيعِ بكل الثمنِ او تَركَ، الَّا اذا بَيَّنَ ثمنَ كلٍ. اى اذا قال: بعتُ هذا بدرهمٍ، وذالك بدرهمٍ فقَبِلَ احدُهما بدرهمٍ يجوز. و ما لَمْ يَقْبل بطل الايجابُ اِنْ رَجعَ الموجبُ اوقام احدُهما عن مجلسهِ، واذا وجدَ لزِمَ البيعُ. اى لايثبتُ خيارُ المجلس، خلافاً للشافِعى رحمه اللّٰه تعالىٰ.**

## تشریح:

"**هو الصحيح**"...... پہلے نفیس وخسیس کی پہچان ضروری ہے۔ علامہ شامی رحمہ اللہ کے نزدیک نفیس وہ ہے جو دس درہم سے زیادہ ہو اور خسیس وہ ہے جو دس درہم سے کم قیمت کی ہو۔ جمہور احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک تعاطی نفیس وخسیس دونوں میں ہوتی ہے جب کہ امام کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک تعاطی صرف خسیس اشیاء میں ہوتی ہے۔ اور مصنف رحمہ اللہ نے "هو الصحيح" کہہ کر امام کرخی رحمہ اللہ

تعالیٰ کے قول سے احتراز کیا ہے اور صحیح قول جمہور احناف کا ہے

**والتعاطی عند البعض**...... بیع تعاطی کی شرائط کے بارے میں دو مذہب ہیں۔

شمس الائمہ السرخسی رحمہ اللہ کے نزدیک تعاطی میں بائع ومشتری دونوں کی طرف سے ''دینا'' شرط ہے اس کی مثال شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''**و لو قال کیف تبیع الحنطة**'' کے ساتھ دی کہ ایک شخص نے دوسرے سے پوچھا کہ گندم کس طرح فروخت کر رہے ہو......؟ اس نے کہا ایک قفیز ایک درہم کا ہے، اب بائع نے ''**بعت**'' نہیں کہا تو یہ بائع کی طرف سے تعاطی ہوئی اور مشتری نے کہا کہ میرے لیے پانچ قفیز تول دو۔ لہٰذا مشتری نے ''**اشتریتُ**'' نہیں کہا تو یہ مشتری کی طرف سے تعاطی ہوئی چنانچہ یہ ''**تعاطی من الجانبین**'' کی مثال ہوئی۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ تعاطی میں ''دینا'' ایک جانب سے شرط ہے۔ اس کی مثال شارح رحمہ اللہ نے ''**کما اذا ساوم**'' سے دی کہ جب ایک شخص نے کسی شئی کا بھاؤ لگایا تو اس نے ایجاب کر لیا تو اس جانب سے تعاطی نہیں ہے اور دوسرے نے ''**اشتریت**'' کہے بغیر ثمن دے دیا تو اس جانب سے تعاطی پائی گئی۔

**واذا اوجب** ...... سے مصنفؒ خیارِ قبول کا مسئلہ ذکر کر رہے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمرو سے کہا کہ میں یہ کتاب اور قلم دس روپے میں فروخت کر رہا ہوں تو اب عمرو اسی مجلس میں قلم وکتاب دس روپے کے بدلے لے یا چھوڑ دے، یوں نہیں کر سکتا کہ صرف قلم لے یا کتاب لے بلکہ دونوں لے یا دونوں چھوڑ دے، البتہ اگر زید نے ہر ایک کا جدا ثمن بیان کیا کہ قلم وکتاب دس کے روپے کے ہیں قلم تین روپے اور کتاب سات روپے کی ہے تو اب کسی ایک کو بھی لے سکتا ہے۔

**وما لم یقبل** ...... اگر دوسرے نے قبول نہ کیا اور موجب نے اپنے ایجاب سے رجوع کر لیا یا ان میں سے کوئی اس مجلس سے چلا گیا یا ایسے عمل میں لگ گیا جو اِعراض کی دلیل ہو تو اب ایجاب باطل ہو جائے گا۔

**واذا وجدا**..... سے خیار مجلس کا مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ جب ایجاب وقبول دونوں پائے گئے تو عقدِ بیع لازم ہو جائے گا اور ان میں سے کسی کے لئے بھی خیار نہ ہوگا خواہ اسی مجلس میں ہوں جس میں بیع ہوئی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک جب تک دونوں عقدِ بیع کی مجلس میں ہیں تو ان کے لئے خیارِ مجلس رہے گا۔

**ولَمَا ذکرَ الایجابَ والقبولَ ارادَ ان یذکرَ الثمنَ والمبیعَ، وانما قدَّمَ ذکرًا**

الثمنِ لانہٗ وسیلۃٌ الی حصولِ المبیعِ، وھو المقصودُ، والوسائلُ متقدّمۃٌ علی المقاصِدِ، فَقَالَ : وَصَحَّ الْبَیْعُ فِیْ الْعِوَض المشارِ الیہ بلا علمٍ بقدرِہٖ و وصْفِہٖ لا فِیْ المشارِ الیہ. فانہٗ حینئذٍ لا بد منْ ان یُذْکرَ قدرُہٗ و وصفُہٗ. و بثمن حالٍ، و الیٰ اجلٍ عُلِمَ، و بالثمنِ المطلقِ. ای ان لم یذکر صفتَہٗ بانْ قیل: بعتُ بعشرۃِ دراھمَ. فان استوتْ مالیۃُ النقودِ فعلیٰ ما قدر بہٖ من ایّ نوعٍ. ای یقع البیعُ علی عشرۃِ دراھمَ من ایِ نوعٍ کانَ، اَی یعطِی المشتریُ ایَ نوعٍ شاء. وان اختلفَ فعلیٰ الاروجِ، او فسد ان استویٰ رواجُھا. ای فی صورۃِ اختلافِ مالیۃِ النقودِ. الَّا ان یُبَیِّن احدُھا. ای احدُ النقودِ، و ھذا استثناءٌ منقطعٌ، لانَّ البحثَ فی البیعِ بالثمنِ المطلقِ، فلا یکونُ حالُ بیانِ احدِ النقودِ من جنسِ احوالِ اطلاقِ الثمنِ،

تشریح:

**وصح البیع فی العوض**...... سے ثمن کی دو حالتوں کا بیان ہے۔

پہلی حالت یہ ہے کہ مشتری شئی کو خریدتے وقت ثمن کی طرف اشارہ کر دے تو اس وقت ثمن کی مقدار اور اس کی صفت پہچاننے کی ضرورت نہیں ہے، اس لیے کہ اشارے کی وجہ سے جہالت ختم ہوگئی ہے اور ثمن کی دوسری حالت یہ بیان فرمائی ہے کہ مشتری ثمن کی طرف اشارہ نہ کرے تو اس صورت میں ثمن کی مقدار (جیسے پانچ، دس، بیس وغیرہ) کو جاننا اور اس کی صفت (جیسے بخارا و سمرقند وغیرہ کے دراہم) کو جاننا ضروری ہے، اس لیے کہ بیع میں ثمن کو حوالے کرنا ضروری ہوتا ہے اور ثمن کو حوالے کرنا ثمن کے مجہول ہونے کی وجہ سے ممکن نہیں ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے ''**بثمن حال والی اجل علم** ......'' سے یہ بتایا کہ بیع نقد اور ادھار ثمن دونوں کے بدلے صحیح ہے۔

**و بالثمن المطلق**...... اگر کسی شخص نے مطلق ثمن کے بدلے بیع کی اس کی صورت یہ ہوگی کہ مشتری یوں کہے کہ ''میں نے یہ شئی دس درہم کے بدلے خریدی'' اور درہم کو مطلق رکھا یعنی یہ نہ بتایا کہ درہم کون سے ہوں گے دراں حالکہ اس علاقے میں ''بخارا'' اور ''سمرقند'' دونوں کے درہم استعمال ہوتے ہیں۔ اس کی دو صورتیں ہیں

پہلی صورت یہ ہے کہ بخارا اور سمرقند دونوں دراہم کی مالیت برابر ہوگی، مالیت برابر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس قدر شئی بخارا کے درہم سے ملتی ہے، وہی شئی اتنی ہی مقدار میں سمرقند کے درہم سے بھی ملتی

ہے تو ایسی صورت میں بیع صحیح ہوگی اور مشتری کو اختیار ہوگا، چاہے بخارا کا درہم دے، چاہے سمرقند کا درہم دے

دوسری صورت یہ ہے کہ بخارا اور سمرقند دونوں دراہم کی مالیت برابر نہیں پھر دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اگر ان دونوں میں سے کوئی زیادہ رائج ہے تو مشتری کو وہی درہم دینا لازم ہوگا جو زیادہ رائج ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں رواج میں برابر ہیں یعنی آدھے شہر میں بخارا کا درہم استعمال ہوتا ہے اور آدھے شہر میں سمرقند کا درہم استعمال ہوتا ہے تو ایسی صورت میں بیع فاسد ہو جائے گی، مگر یہ کہ مشتری دونوں دراہم میں سے کسی ایک کو بیان کردے تو بیع درست ہو جائے گی۔

متن میں ''الا ان یبین احدھا'' کی عبارت میں جو "الا" استعمال ہوا ہے یہ استثناء منقطع ہے، اس لیے کہ ''الا'' سے قبل مطلق ثمن کے بارے میں کلام ہو رہا تھا اور ''الا'' کے بعد ثمنوں میں سے کسی ایک کو بیان کرنے کی صورت مذکور ہے۔ لہٰذا ''الا" کا مابعد، ماقبل کی جنس میں سے نہیں ہے۔

**ثم بعدَ ذکرِ الثمنِ شرعَ فی ذکرِ المبیعِ، فقال: و فی الطعامِ و الجبوبِ کیْلاً و جزافاً ان بِیعَ بغیرِ جنسہٖ، و بِاِناءٍ اوْ حجرٍ معیَّنٍ لم یدرَ قدرُہٗ،**

اناج اور دانوں میں بیع کیل اور وزن کے اعتبار سے درست ہے اور اٹکل کے اعتبار سے بھی درست ہے، اٹکل کی صورت یہ ہوگی کہ کوئی شخص یہ کہے کہ گندم کی ایک مٹھی پانچ روپے کے بدلے فروخت کرتا ہوں تو یہ بیع درست ہے، لیکن جواز کی یہ شرط بھی ہے کہ شئی کو اسی کی جنس کے بدلے فروخت نہ کیا جائے جیسا کہ کوئی گندم کو گندم کے بدلے اٹکل سے فروخت کردے تو یہ جائز نہیں ہے اور ''بـانـاء او حجـر معـیـن ......'' معین پتھر اور معین برتن کے ساتھ بھی جائز ہے جن کی مقدار معلوم نہ ہو جیسا کہ بعض دکاندار ترازو میں پتھر وغیرہ رکھ لیتے ہیں تو یہ جائز ہے۔

**و فی صاعٍ فی بیعِ صُبرۃٍ کلُ صاعٍ بکذا. ای اذا قالَ: بعتُ ھٰذہِ الصبرۃَ کلُ صاعٍ بدرھمٍ صحَ فی صاعٍ واحدٍ. و فی کلِھا ان سمیٰ جملۃَ قفزانِھا. ای اذا قال: بعتُ ھٰذہِ الصبرۃَ، و ھی عشرۃُ اقفزۃٍ، کلُ قفیزٍ بدرھمٍ صح فی الکلِ. و فسدَ فی الکلِ فی بیعِ ثلّۃٍ او ثوبٍ کلُ شاۃٍ اوْ ذراعٍ بکذا. لان البیعَ لا یجوزُ الا فی واحدٍ، و ذالکَ الواحدُ متفاوتٌ. و کذا کلُ معدودٍ متفاوتٍ،**

تشریح:

اگر ایک شخص گندم کا ڈھیر فروخت کرنا چاہتا ہے اور یہ آواز لگا رہا ہے کہ گندم کا ہر قفیز ایک درہم کا ہے، پھر جب کوئی شخص اس سے گندم خریدنے آیا تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو بائع کو ڈھیر میں موجود تمام قفیزوں کی مقدار معلوم ہوگی یا نہیں اگر بائع قفیزوں کی مقدار جانتا ہو اور مشتری کو بھی بتا دے کہ اس ڈھیر میں اتنے قفیز ہیں تو اب تمام ڈھیر کی بیع درست ہو جائے گی اور اگر بائع قفیزوں کی مقدار نہ جانتا ہو تو اب فروخت کرنے کی صورت میں صرف ایک قفیز میں بیع درست ہوگی اس لیے کہ بائع نے کہا تھا کہ ڈھیر میں سے ایک قفیز ایک درہم کا ہے اور یہ بات معلوم نہیں ہے کہ ڈھیر میں کُل کتنے قفیز ہیں تو جب بیع ہوئی تو پہلے ثمن کو حوالے کرنا ضروری ہے اور یہ معلوم نہیں ہوسکتا کہ ثمن کتنا دیا جائے اس لیے کہ قفیزوں کی تعداد معلوم نہیں ہے۔ لہٰذا ایک قفیز میں بیع درست ہو جائے گی اور وہ معلوم ہے اور بقیہ میں بیع فاسد ہوگی۔

اور اگر ایک شخص ریوڑ یا کپڑا فروخت کرنا چاہے اور کہے کہ ایک ذراع یا ایک بکری ایک درہم کی ہے، پھر جب بیع ہوئی تو اس میں بھی دو صورتیں ہیں کہ یا تو بائع ریوڑ میں بکریوں کی کُل تعداد جانتا ہوگا یا جانتا نہیں ہوگا؟ اگر جانتا ہو تو تمام ریوڑ میں بیع درست ہے اور اگر جانتا نہ ہو تو تمام ریوڑ میں بیع فاسد ہے۔ یہاں ایک بکری میں بھی بیع درست نہیں ہے جیسا کہ گندم کی صورت میں ایک قفیز میں بیع درست تھی، اس لیے کہ اگر ایک بکری میں بیع کو درست مان لیا جائے تو ریوڑ میں بہت سی بکریاں ہوتی ہیں کوئی عمدہ ہے، کوئی گھٹیا ہے۔ لہٰذا جب مشتری ایک بکری لے گا تو ہوسکتا ہے کہ بائع اس بکری کے دینے پر آمادہ نہ ہو اور جو بکری بائع دے رہا ہے، اس بکری کے لینے پر مشتری آمادہ نہ ہو۔ لہٰذا ایک بکری میں بیع درست ہونے کی صورت میں جھگڑے کا احتمال ہے بیع درست نہیں ہوگی۔ یہی ان دونوں میں فرق ہے کہ پہلی صورت میں گندم کے ایک قفیز میں بیع درست ہو جاتی ہے، اس لیے کہ قفیزوں میں فرق نہیں ہوتا جب کہ بکریوں میں فرق ہوتا ہے، لہٰذا ایک بکری میں بھی بیع درست نہیں ہے۔

مندرجہ بالا جو مسئلہ مذکور ہوا اس کی دونوں صورتیں (یعنی گندم اور بکری والی) امام اعظم رحمہ اللہ کے مسلک پر ہیں۔ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک گندم کی صورت میں ایک قفیز میں بیع درست ہے جب کہ بکریوں کی صورت میں سب بکریوں میں بیع فاسد ہے۔

جبکہ صاحبین رحمہما اللہ کا مسلک یہ ہے کہ گندم اور بکری دونوں صورتوں میں بیع درست ہو جائے گی، چاہے بائع گندم کے تمام قفیزوں کی مقدار اور تمام بکریوں کی تعداد ذکر کرے یا ذکر نہ کرے۔

**فَـانْ بـاع صبرةً علی اَنها مائةُ صاعٍ بمائةٍ، و هی اقلُّ او اکثرُ اخذَ المشتری الاَقـل بحصتِهٖ، او فسخَ البیعَ، و ما زادَ للبائعِ. لانَہ لم یَبِعْ الا مائةَ صاعٍ، فالزائدُ لہ. و**

ان باعَ المذروعَ هكذا اخذَا الاقلَ بكلِ الثمنِ او ترکَ، والاكثرُ له بلا خيارٍ للبائع. لان الذرعَ في الثوبِ وصفٌ، والمراد بالوصفِ الامرُ الذی اذا قامَ بالمحلِ يوجبُ في ذلک المحلِ حسناً او قبحاً، فالكميةُ المحضةُ لا يكونُ من الاوصافِ، بل هي اصلٌ لان الكميةَ عبارةٌ عن قلةِ الاجزاءِ او كثرتِها، والشئُ انما يُوجدُ بالاجزاءِ، والوصف ما يقوم بالشئ، فلا بد ان يكونَ موخراً عن وجودِ ذالکَ الشئُ، فالكميةُ التی تختلفُ بها الكيفةُ. كالذرعِ في الثوبِ. امرٌ يختلفُ به حسنُ المزيدِ عليه، فان الثوبَ اذا كان عشرة اذرعٍ تساوی عشرةَ دنانيرَ، وان كان تسعةَ اذرعٍ لا تساوی تسعةَ دنانيرَ، لانه لا يكفِي جبةً، والعشرةُ تكفِي فوجودُ الذرعِ الزائدِ على التسعةِ يزيد التسعةَ حسناً فيصيرُ كالاوصافِ الزائدةِ، فلا يقابلُها شئٌ من الثمنِ، ای الثمنُ لا يَنقَسِمُ على الاجزاءِ كما ينقسمُ في الحنطةِ، فانه اذا كان عشرةَ اقفزةٍ بعشرةِ دراهمَ كان قفيزٌ واحدٌ بدرهمٍ، ولا كذالک في الثوبِ، فانه اذا باعَ عشرةَ اذرعٍ بعشرةٍ، وكان الثوبُ تسعةَ اذرعٍ. كما في مسألتِنا. لا يأخذهُ بتسعةٍ، بل ان شاء اخذهُ بعشرةٍ، و ان شاء فسخَ، و ان كان زائداً كان للمشتری، فانه باع هذا الثوبَ، فوجد المشتری فيه امراً مرغوباً، فكان للمشتری، كما اذا اشتریٰ عبداً، فوجده كاتباً.

## تشریح:

اگر ایک شخص نے گندم کا ایک ڈھیر فروخت کیا اس شرط پر کہ یہ سو صاع، سو درہم کا ہے، پھر مشتری نے اس کو خرید لیا اور اس کو ناپا تو سو صاع سے کم نکلا تو مشتری کو اختیار ہے چاہے تو کم درہموں کے بدلے لے لے یا بیع فسخ کردے اور اگر گندم سو صاع سے زیادہ نکل آئے تو زیادہ گندم مشتری، بائع کو واپس کردے، اس لیے کہ بائع نے سو درہم کی سو صاع گندم فروخت کی تھی۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے سو درہم میں کپڑا فروخت کیا اور کہا کہ یہ سو ذراع ہے جب مشتری نے اس کو ناپا تو وہ اٹھانوے ذراع نکلا اب مشتری کو اختیار ہے چاہے تو سو درہم کے بدلے اٹھانوے ذراع لے لے، چاہے تو چھوڑ دے اور اگر کپڑا ایک سو دو ذراع نکلا تو یہ سارا مشتری کا ہوگا اور بائع کو کوئی اختیار نہیں ہوگا۔ دونوں مسئلوں کے حکم میں یہ فرق ہے کہ گندم کی صورت میں اگر گندم زیادہ نکلے تو گندم بائع کو واپس کرنی ہوگی اور کپڑے کی صورت میں اگر کپڑا زیادہ ہو تو وہ کپڑا بائع کا نہیں ہوگا بلکہ مشتری کا ہوگا، اسی طرح گندم کی صورت میں اگر گندم کم نکلے تو مشتری اتنا ثمن کم دے گا جب کہ کپڑے کی صورت

میں پورا ثمن دینا لازم ہوگا۔

ان دونوں صورتوں میں فرق سمجھنے کے لیے پہلے دو چیزوں کی تعریف جاننا ضروری ہے۔ وہ دو چیزیں اصل اور وصف ہیں۔ جو شئی ٹکڑے کرنے سے عیب دار ہو جائے اس شئی میں کمی اور زیادتی وصف کہلاتی ہے اور جو شئی ٹکرے کرنے سے عیب دار نہ ہو تو اس میں کمی اور زیادتی اصل کہلاتی ہے۔

کمیت کسی شئی میں اجزاء کے کم اور زیادہ ہونے کا نام ہے یعنی جس شئی میں جس قدر اجزاء زیادہ ہوں گے اس کی کمیت بھی زیادہ ہوگی اور جس کے اجزاء کم ہوں گے اس کی کمیت بھی کم ہوگی۔ مثلاً ایک طرف ایک کلو گندم رکھی ہو اور دوسری طرف دو کلو گندم رکھی ہو تو ایک کلو گندم کے متعلق کہا جائے گا کہ اس کی کمیت کم ہے اور دو کلو گندم کی کمیت زیادہ ہے جب کمیت کی تعریف واضح ہوگئی تو اس کی دو قسمیں ذکر کی جاتیں ہیں۔

(۱) کمیت محض: محض کمیت وہ ہے جس کی وجہ سے کیفیت نہ بدلتی ہو۔ (۲) کمیت کی دوسری قسم وہ ہے جس کی وجہ سے کیفیت بدلتی ہو۔

کیفیت بدلنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر کمیت کم ہو تو شئی سے فائدہ نہ اٹھایا جا سکے اور کیفیت نہ بدلنے کا مطلب یہ ہے کہ کمیت اگر زیادہ ہو تو بھی اس سے وہی فائدہ ہو اور اگر کمیت کم ہو تب بھی اس سے وہی فائدہ ہو۔ کمیت کی تعریف و قسمیں جاننے کے بعد ہم شارح رحمہ اللہ کی عبارت کی طرف آتے ہیں۔

**والمراد بالوصف ......**'' سے لیتے ہیں۔ شارح رحمہ اللہ یہاں سے وصف کی وضاحت فرمارہے ہیں کہ وصف سے مراد وہ امر ہے کہ جب وہ کسی شئی کے ساتھ متصل ہو تو اس شئی میں حسن یا قباحت پیدا کردے جیسے بہادر ہونا ایک وصف ہے جس میں یہ وصف ہوتا ہے اس شخص میں یہ حسن پیدا کر دیتا ہے اور بزدل ہونا بھی ایک وصف ہے جس میں یہ وصف ہوتا ہے اس شخص میں یہ قباحت پیدا کر دیتا ہے شارح رحمہ اللہ نے یہ کہہ کر اس امر سے احتراز کیا کہ جو امر کسی شئی کے ساتھ قائم ہو اور اس میں حسن یا قباحت پیدا نہ کرے جیسے کیل اور وزن کہ جس شئی میں یہ دونوں ہوں تو اس میں کوئی حسن یا قباحت ان کی وجہ سے پیدا نہیں ہوتی۔

**فالکمیۃ المحضۃ ......** سے شارح کمیت کی دو اقسام کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اور ایک اشکال مقدر کا جواب بھی دے رہے ہیں۔ اشکال کی تقریر یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ ذراع لمبائی اور چوڑائی کا نام ہے تو جب لمبائی اور چوڑائی وصف ہو سکتی ہے اسی طرح کیل اور وزن بھی قلت اجزاء اور کثرت اجزاء کا نام ہے لہٰذا کیل اور وزن بھی وصف ہونا چاہیے یہ فرق کس

وجہ سے کہ ذراع تو وصف ہے مگر کیل اور وزن وصف نہیں ہے۔

شارح رحمہ اللہ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ ذراع وصف ہے جبکہ کیل اور وزن وصف نہیں ہے یہ اس لیے کہ ذراع میں جو کمیت ہے یہ اس کمیت کے علاوہ ہے جو کیل اور وزن میں ہے، کیوں کہ کیل اور وزن میں محض کمیت ہے کہ جس کی وجہ سے کیفیت نہیں بدلتی یعنی اس کے کم اور زیادہ ہونے سے عقد میں فرق نہیں پڑتا اور ذراع میں جو کمیت ہے اس کی وجہ سے کیفیت بدلتی رہتی ہے یعنی اس کے کم اور زیادہ ہونے سے عقد میں فرق پڑتا ہے۔ لہٰذا کیل اور وزن میں جو کمیت ہے یہ اصل کہلاتی ہے اور ذراع میں جو کمیت ہے، وہ وصف کہلاتی ہے، اس کی وجہ سے کپڑے کا حُسن بدلتا رہتا ہے۔ کیوں کہ کپڑا اگر دس ذراع ہے اور دس ذراع سے جبہ بنتا ہے تو یہ کپڑا دس درہم کا ہے اور اگر کپڑا نو ذراع ہو تو اس سے جبہ نہیں بنے گا۔ لہٰذا اب نو ذراع کپڑا نو درہم کا نہیں ہے کیوں کہ اس سے جبہ نہیں بنے گا جب اس سے جبہ نہیں بنے گا تو اس کی قیمت بھی نو درہم نہیں ہوگی اس لیے کہ یہ بات مدنظر ہونی چاہیے کہ کسی شئی کی قیمت لوگوں کی اس کی طرف رغبت سے بڑھتی ہے اور رغبت نہ ہونے کی صورت میں کم ہوتی ہے۔ لہٰذا جب کپڑا نو ذراع ہے تو اس کپڑے کی طرف رغبت نہیں ہوگی اس سے معلوم ہوا کہ کپڑے میں ذراع وصف ہے کہ اس کی کمی وزیادتی سے عقد میں فرق پڑ رہا ہے۔ لہٰذا **فوجود الذرع** ...... سے شارح رحمہ اللہ وصف کی تعریف کو اس پر منطبق کر رہے ہیں کہ دسواں ذراع ہی نو ذراع میں حسن پیدا کرتا ہے اور اگر یہ نہ ہو تو نو ذراع میں قباحت پیدا ہو جاتی ہے۔ جب یہ دسواں ذراع، نو ذراع میں حسن پیدا کرتا ہے تو یہ اوصاف زائدہ کی طرح ہو گیا۔ شارح رحمہ اللہ نے دسویں ذراع کو اوصاف زائدہ کے ساتھ تشبیہ صرف اس بات میں دی ہے کہ جس طرح اوصاف زائدہ کی ثمن سے کوئی قیمت مقرر نہیں ہوتی، اسی طرح دسویں ذراع کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ لہٰذا اگر کسی نے دس ذراع لیا تھا پھر کپڑا نو ذراع نکلا تو دس درہم دینے پڑیں گے جس طرح ایک آدمی غلام خریدے اس شرط پر کہ یہ کاتب ہو، پھر وہ اس کو کاتب نہ پائے تو اس آدمی کو اختیار ہے چاہے تو غلام پوری قیمت کے بدلے لے لے، چاہے تو چھوڑ دے اس لیے کہ کاتب ہونا ایک وصف زائد تھا اور وصف کا ثمن سے کوئی حصہ نہیں ہوتا۔ شارح رحمہ اللہ نے ثمن کی تشریح ''**ای الثمن لا ینقسم علی الاجزاء**'' کے ساتھ کر کے یہ بتایا کہ ثمن اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتا یعنی اگر ایک شخص نے غلام کو کاتب ہونے کی شرط پر خریدا جس کی قیمت سو درہم تھی تو اب سو درہم یہ اس غلام کی قیمت ہے یہ نہیں کہا جائے گا کہ نوے درہم غلام کی قیمت ہے اور دس درہم وصفِ کتابت کی قیمت ہے۔ بخلاف گندم کی صورت کے ہے کیوں کہ اس میں دس صاع گندم دس درہم کی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے

کہ ہر صاع ایک درہم کا ہے گندم کی صورت میں ثمن اجزاء پر تقسیم ہو جاتا ہے، اس لیے کہ گندم اصل ہے اور ذراع وصف ہے چنانچہ کپڑے کی صورت میں ثمن تقسیم نہیں ہوگا۔

یہ اس وقت ہے جب کپڑا کم نکلا اگر کپڑا زیادہ نکل آیا تو زائد مشتری کا ہوگا کیوں کہ جب بائع نے کپڑا فروخت کیا تو مشتری نے اس میں ایک وصف مرغوب پایا تو وہ مشتری کا ہوگا مشتری نے وصف مرغوب اس طرح پایا کہ جب اس نے کپڑا دس ذراع کہہ کر لیا تھا اور وہ گیارہ ذراع نکل آیا تو یہ گیارھواں ذراع مشتری کو کپڑا خریدنے پر رغبت دلانے والا ہے، اس لیے کہ یہ ممکن تھا کہ مشتری کپڑا واپس کر دے، لیکن جب ایک ذراع زیادہ نکلا تو اب مشتری کو اس میں رغبت ہو جائے گی یہ اس غلام کی طرح ہوا جس کو کسی نے خریدا پھر مشتری نے غلام کو کاتب پایا تو اب غلام کا کاتب ہونا ایک امر مرغوب ہے جو مشتری کو غلام لینے پر آمادہ کر رہا ہے۔

اب پہلے جملے ''لان الذرع فی الثوب وصف'' کو لیتے ہیں۔ شارح رحمہ اللہ اس سے مسئلے کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ کپڑے کے کم اور زیادہ ہونے کی صورت میں عقد میں فرق اس لیے نہیں پڑتا:

''لان الذرع فی الثوب وصف و کل ما ھو وصف فی البیع لا یقابله شئی من الثمن فالذراع فی الثوب لا یقابله شئی من الثمن'' عبارت کے اس جملے کے بعد بقیہ تقدیری عبارت نکالی گئی ہے جس سے دلیل واضح ہوگئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ذراع کپڑے میں وصف ہے اور ہر وہ شئی جو بیع میں وصف ہو تو ثمن میں سے کوئی شئی اس کے مقابل نہیں ہوتی پس ذراع جو کپڑے میں وصف ہے اس کے مقابلے میں بھی ثمن میں سے کچھ نہیں ہوگا۔ لہٰذا اگر کوئی ذراع کم یا زیادہ نکل آیا تو ثمن پورا دینا پڑے گا اس لیے کہ ثمن میں سے کچھ بھی ذراع کے مقابل نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

**وان قال: کلُ ذراعٍ بدرهمٍ، اخذ الاقلَ بحصتِهٖ او ترکَ، و کلَ الاکثرِ کلُ ذراعٍ بدرهمٍ او فسخَ، لانهٗ افردَ کلَ ذراعٍ بدرهمٍ، فلا بُدَّ من رعایةِ هذا المعنیٰ. وَ اُعلَمُ ان المسألَةَ فیما اذا باعَ ثوباً علی انه عشرةُ اذرعٍ بعشرةِ دراهمَ، کلُ ذراعٍ بدرهمٍ، فاذا هو تسعةُ اذرعٍ، او اَحَدَ عشرَ ذراعاً، حتی لو کانَ تسعةً وَّ نصفاً او عشرةً وَّ نصفاً فحکمهٗ لیس کذلک. علی ما سیاتی فی هٰذه الصفحةِ.**

## تشریح:

وان قال کل ...... سے شارح رحمہ اللہ ماقبل مذکور والے مسئلے کی دوسری صورت بیان کر رہے ہیں وہ

یہ ہے اگر بائع نے کہا کہ یہ کپڑا دس ذراع دس درہم کا ہے اور ہر ذراع ایک درہم کا ہے تو اب اگر کپڑا نو ذراع نکلا تو مشتری کو اختیار ہے چاہے تو نو درہم کے بدلے لے لے، چاہے تو چھوڑ دے اور اگر گیارہ ذراع نکل آیا تو بھی مشتری کو اختیار ہے چاہے تو گیارہ درہم کے بدلے لے لے، چاہے تو بیع فسخ کردے تو اب ان دونوں صورتوں میں فرق بیان کرتے ہوئے شارح رحمہ اللہ فرمارہے ہیں "**لانہ افرد کل ذراع .....**" کہ بائع نے جب تک یہ کہا تھا کہ یہ کپڑا دس ذراع، دس درہم کا ہے تو بائع نے کل ذراع کی قیمت دس درہم بتائی تھی اور ہر ایک کی قیمت نہیں بتائی تھی، لیکن جب بائع نے کہا کہ ہر ذراع ایک درہم کا ہے تو اس نے ہر ذراع کی قیمت بتادی چنانچہ ہر ذراع ایک کپڑے کے مرتبے پر ہو گیا گویا کہ یہ دس کپڑے، دس درہم کے ہیں۔

**و صح بیعُ عشرةِ اسھمٍ من سھمٍ، لا بیعُ عشرةِ اذرعٍ من مائةِ ذراعٍ من دارٍ، ھٰذا عند ابی حنیفةَ رحمه اللّٰه و قالاَ صحّ فی الوجھین، لانه باعَ عشراً مشاعاً من الدارِ، و لهُ انَّ فی الثانی المبیعُ محلُ الذراعِ، و ھو معینٌ مجھولٌ لا مشاعٌ، بخلافِ السھمِ.**

## تشریح:

**وصح البیع** . . .اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمرو سے کہا کہ میں اپنے گھر کے سو حصوں میں سے دس حصے تجھے فروخت کرتا ہوں تو یہ بیع سب ائمہ کے نزدیک درست ہے۔

**لا بیع**. . .اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمرو سے کہا کہ میں اپنے گھر کے سو ذراع میں سے دس ذراع تجھے فروخت کرتا ہوں تو یہ بیع امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک درست نہیں ہے جب کہ صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک درست ہے۔ لہٰذا اختلاف صرف ذراع کی صورت میں ہے۔ اس مسئلہ کی دلیل سمجھنے سے قبل مشاع کی تعریف جان لیں۔ مشاع کی تعریف یہ ہے، "**ما یحتوی علی حصص شائعة......**" "جو شئی مشترکہ حصوں پر مشتمل ہو وہ مشاع ہے۔" جیسے زید اور عمرو نے مل کر کوئی گھر خریدا تو اب یہ گھر زید اور عمرو دونوں کا مشترک ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ گھر کے ہر ہر حصے میں زید کا بھی حق ہے اور عمرو کا بھی حق ہے۔

امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک دس ذراع کی بیع درست نہیں ہے کیوں کہ ذراع اس لکڑی یا لوہے کے آلے کا نام ہے جس سے کسی شئی کو ناپا جائے پس ذراع ایک حسی شئی ہے یعنی ایک ایسی شئی ہے جس کو

چھوا اور محسوس کیا جاسکتا ہے۔ یہ لفظ ''ذراع'' کے حقیقی معنی ہیں کہ یہ اس پیمانے کا نام ہے اور مجازاً ذراع اس جگہ کو بھی کہہ دیتے ہیں جس کو ناپا گیا ہو تو جب ذراع ایک حسی شئی ہے تو جس محل کو اس سے ناپا جائے وہ بھی حسی و معین ہونا ضروری ہے اور مسئلہ مذکورہ میں اس طرح نہیں ہے، اس لیے کہ مبیع معین ہے اور وہ سو ذراع ہے، لیکن وہ محل معین نہیں ہے، یعنی یہ معلوم نہیں ہے کہ وہ دس ذراع کس جانب سے ہوں گے۔ گھر کی شمالی جانب سے یا جنوبی جانب سے، اس وجہ سے جھگڑے کا ڈر ہے لہٰذا یہ بیع فاسد ہے۔

بخلاف سہم کے ہے اس لیے کہ سہم جزء مشاع کا نام ہے اور وہ ایک عقلی امر ہے، عقلی امر اس طرح ہے کہ سہم کا کوئی آلہ نہیں ہوتا کہ یوں کہا جائے کہ یہ سہم کا آلہ ہے، کسی بھی شئی کے بے شمار سہم بنائے جاسکتے ہیں مثلاً اگر ایک گز لمبا کپڑا ہے تو اس کے دس حصے بھی بنائے جاسکتے ہیں، بیس حصے بھی بنائے جاسکتے ہیں۔ لہٰذا سہم کسی حسی شئی کا نام نہیں ہے جس سے کوئی شئی ناپی جائے بلکہ سہم ایک عقلی امر ہے۔ لہٰذا سہم ایک عقلی امر ہے تو اس کے لیے محل بھی حسی اور معین ہونا ضروری نہیں ہے جیسا کہ ذراع میں ضروری ہے۔ چنانچہ سہم کی بیع مشترک محل میں بھی درست ہونا ممکن ہے۔ پس امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک سو ذراع میں سے دس ذراع کی بیع درست نہیں ہے جب کہ سو سہم میں سے دس سہم کی بیع درست ہے۔

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ذراع جزء مشترک کا نام ہے تو جس طرح دس سہم کی بیع درست ہے، اسی طرح دس ذراع کی بیع بھی درست ہے، صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک جو آدمی دس ذراع خرید رہا ہے وہ اس شخص کی طرح ہے جو دس سہم خرید رہا ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک یہ دونوں دس کے خریدنے میں مشترک ہیں خواہ دس سہم ہوں یا دس ذراع ہوں لہٰذا سہم والے کی بیع کو جائز اور ذراع والے کی بیع کو ناجائز کہنا یہ بلا دلیل حکم لگانا ہے۔

**و لا بیعُ عدلٍ علٰی انہ عشرۃُ اثوابٍ، و ھو اقلُ او اکثرُ، لانہ اذا کان اقلَ لا یُدرٰی مَا لیس بموجودٍ، فیکونُ حصۃُ الموجودِ مجھولۃً، و ان کان اکثرَ لا یکون المبیعُ معلوماً. و لو بیَّنَ لکلٍ ثمناً صح فی الاقلِ بقدرِہ و خُیِّرَ و فسدَ فی الاکثرِ. لان المبیعَ مجھولٌ.**

تشریح:

ایک شخص نے کپڑوں کی گٹھری اس شرط پر فروخت کی کہ اس گٹھری میں دس کپڑے ہیں جب مشتری نے کپڑے گنے تو نو کپڑے نکلے چنانچہ بیع فاسد ہوگی اس لیے کہ جو ایک کپڑا موجود نہیں ہے، اس کا ثمن

سے حصہ معلوم نہیں ہے کہ آیا وہ ایک درہم کا ہے یا وہ پانچ درہم کا ہے۔ جب اس کی قیمت معلوم نہیں ہے تو جو نو کپڑے موجود ہیں ان کی بھی قیمت مجہول ہوگئی اس لیے کہ اگر وہ ایک کپڑا جو موجود نہیں ہے، ایک درہم کا تھا تو بقیہ کپڑے نو درہم کے ہوں گے اور اگر وہ ایک کپڑا پانچ درہم کا تھا تو بقیہ کپڑے پانچ درہم کے ہوں گے۔ لہٰذا جب موجود کا ثمن معلوم نہیں ہے تو یہ بیع فاسد ہے اور اگر کپڑے زیادہ نکل آئے جیسے دس کی جگہ گیارہ نکل آئے تو بھی بیع فاسد ہے کیوں کہ مشتری نے دس خریدے تھے لہٰذا اب یہ معلوم نہیں ہے کہ ان میں سے کون سا کپڑا مبیع نہیں ہے جب ایک کپڑے کے بارے میں معلوم نہیں ہے تو سب میں یہ احتمال آ گیا کہ ہوسکتا ہے کہ یہی کپڑا مبیع نہ ہو۔ حاصل یہ ہوا کہ پہلی صورت میں ثمن مجہول ہونے کی وجہ سے اور دوسری صورت میں مبیع مجہول ہونے کی وجہ سے بیع صحیح نہیں ہے۔

مذکورہ مسئلے کی ایکصورت یہ ہے کہ بائع فروخت کرتے وقت یہ کہے کہ یہ گٹھری دس درہم کی ہے، اس میں دس کپڑے ہیں اور ہر کپڑا ایک درہم کا ہے تو اس صورت میں اگر نو کپڑے نکلے تو بیع درست ہو جائے گی البتہ مشتری کو اختیار بھی ہے اگر چاہے تو لے لے اور اگر چاہے تو چھوڑ دے اس لیے کہ کئی بار یوں ہوتا ہے کہ کپڑا اردی وغیرہ ہوتا ہے اور اگر دس کپڑوں کی جگہ گیارہ نکل آئے تو بیع فاسد ہو جائے گی اس لیے کہ عقد دس کپڑوں پر ہوا تھا گیارہواں کپڑا عقد میں داخل نہیں ہے تو اب کونسا کپڑا واپس کیا جائے گا اس پر بائع و مشتری کا جھگڑا ہوسکتا ہے۔ لہٰذا یہ بیع فاسد ہے۔

**و فی بیعِ ثوبٍ علی انہ عشرۃُ اذرعٍ، کلُ ذراعٍ بدرھمٍ اخذَ بعشرۃٍ فی عشرۃٍ و نصفٍ بلا خیارٍ، و بتسعۃٍ فی تسعۃٍ وَّ نصفٍ ان شاءَ، و قالَ ابو یوسفَ رحمہ اللّٰہ: ان شاءَ اخذَ باَحدَ عشرَ فی الاولِ، و بعشرۃٍ فی الثانی، و قال محمدٌ: ان شاء اخذَ بعشرۃٍ وَّ نصفٍ فی الاولِ، و بتسعۃٍ وَّ نصفٍ فی الثانی. لان من ضرورۃِ مقابلۃِ الذراعِ بالدرھمِ مقابلۃُ نصفہٖ بنصفہٖ، و لِاَبیْ یوسف رحمہ اللّٰہ انہ لمّاافردَ کلَ ذراعٍ ببدلٍ نزلَ کلُ ذراعٍ منزلۃَ ثوبٍ، و قد انتقصَ، و لابیْ حنیفۃ رحمہ اللّٰہ انَّ الذراعَ وصفٌ، و انما اخذ حکمَ المقدارِ بالشرطِ، و ھو مقیدٌ بالذراعِ، ففی الاقلِ عاد الحکمُ الی الاصلِ.**

تشریح:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے عمرو کو دس ذراع کپڑا فروخت کیا اور یہ بھی کہا کہ ہر ذراع ایک درہم کا

ہے جب بیع کے بعد عمرو نے کپڑا ناپا تو وہ ساڑھے نو ذراع نکلا یا ساڑھے دس ذراع نکلا۔ اب امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک عمرو ساڑھے دس ذراع نکلنے کی صورت میں کپڑا دس درہم کا بلا اختیار لے لے گا۔ جب کہ ساڑھے نو ذراع نکلنے کی صورت میں اگر چاہے تو نو درہم کا لے لے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک عمرو چاہے تو ساڑھے دس ذراع نکلنے کی صورت میں گیارہ درہم کے بدلے لے لے اور ساڑھے نو ذراع نکلنے کی صورت میں دس درہم کا لے لے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک عمرو اگر چاہے تو ساڑھے دس ذراع نکلنے کی صورت میں ساڑھے دس درہم کے بدلے لے لے اور ساڑھے نو ذراع نکلنے کی صورت میں ساڑھے نو درہم کا لے لے۔

**ولابی حنیفة رحمه الله ان الذراع وصف ......** سے شارح رحمہ اللہ امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ذراع وصف ہے لہٰذا ثمن میں سے کوئی شئی اس کے مقابل نہیں ہوگی، لیکن بائع نے یہ شرط لگائی کہ ''ہر ذراع ایک درہم کا ہے'' تو ذراع وصف سے اصل بن گیا اور ذراع نے اصل کا حکم لے لیا حکم یہ ہے کہ اصل کی کمی وزیادتی سے ثمن میں فرق پڑتا ہے پس شرط کی وجہ سے وصف اصل بن گیا، لیکن شرط ذراع سے مقید تھی کہ ایک ذراع، ایک درہم کا ہے اور آدھا ذراع پورا ذراع شمار نہیں ہوتا۔ لہٰذا بائع نے جو شرط لگائی تھی کہ ہر ذراع ایک درہم کا ہے تو یہ پائی نہیں گئی اس لیے کہ کپڑے میں آدھا ذراع بھی موجود ہے جب یہ شرط نہیں پائی گئی تو وہ وصف جس نے شرط کی وجہ سے اصل کا حکم لیا تھا، وہ شرط کے نہ پائے جانے کی صورت میں دوبارہ وصف بن گیا اور یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ وصف کی کمی وزیادتی سے عقد میں فرق نہیں پڑتا۔ لہٰذا ساڑھے دس ذراع نکلنے کی صورت میں بلا اختیار دس درہم کے بدلے لے گا اور ساڑھے نو ذراع نکلنے کی صورت میں نو درہم کے بدلے خیار کے ساتھ لے گا

**ولابی یوسف انه لما افرد ......** سے شارح رحمہ اللہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جب بائع نے کہا کہ ''ہر ذراع ایک درہم کا ہے'' تو اب ذراع وصف نہیں رہا بلکہ اصل بن گیا اُور ہر ذراع ایک کپڑے کے مرتبہ میں ہو گیا۔ یعنی جب بائع نے کہا کہ یہ کپڑا دس ذراع ہے اور ہر ذراع ایک درہم کا ہے تو گویا وہ یوں کہہ رہا ہے کہ یہ دس کپڑے ہیں اور ہر ایک کپڑا ایک درہم کا ہے۔ دراں حالکہ ایک ذراع پورا نہیں ہے، لہٰذا جب ساڑھے دس ذراع کپڑا ہوا تو گویا کپڑے گیارہ ہوئے اور ہر کپڑا ایک درہم کا تھا۔ چنانچہ گیارہ درہم لازم ہوں گے اور جب ساڑھے نو ذراع کپڑا ہوا تو گویا کپڑے دس ہوئے، اس لیے کہ ہر ذراع ایک کپڑے کے مرتبے پر ہے۔ لہٰذا امام ابو یوسف رحمہ

اللہ کے نزدیک ساڑھے دس ذراع کی صورت میں گیارہ درہم اور ساڑھے نو ذراع کی صورت میں دس درہم لازم ہوں گے۔

لان من ضرورة مقابلة الذراع ...... سے شارح رحمہ اللہ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جب بائع نے کہا کہ یہ کپڑا دس ذراع ہے اور ہر ذراع ایک درہم کا ہے تو بائع نے ہر ذراع کو درہم کے مقابل کر دیا اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک ذراع ایک درہم کا ہے اور آدھا ذراع آدھے درہم کا ہے اور ربع ذراع ربع درہم کا ہے یعنی ذراع کے ہر جزء کے مقابلے میں درہم کا جز ہے۔ لہذا جب کپڑا ساڑھے دس ذراع ہے تو وہ ساڑھے دس درہم کا ہے اور اگر ساڑھے نو ذراع ہے تو ساڑھے نو درہم کا ہے

وصحَ بيعُ البرِ في سنبلهٖ و الباقلیٰ والارزِ و السمسمِ فی قشرِها. بیعُ البر فی سنبله یجوزُ عندنا، و عن الشافعی رحمه اللّٰه قولان، و بیع الباقلیٰ الاخضرِ لا یجوزُ عندهُ. والجوزُ و اللوزُ، والفستقُ فی قشرِها الاولِ. انما قالَ فی قشرِها الاولِ، لان فیه خلافُ الشافعی رحمه اللّٰه، اما فی قشرِها الثانی فیجوزُ اتفاقاً. و بیعُ ثمرةٍ لم یُبدَ صلاحُها او قد بَداً، و یجبُ قطعُهَا، و شرطُ ترکِها علی الشجرِ یُفسدُ البیعَ، کاستثناءِ قدرِ معلومٍ منها. ای باع الثمرَ علی النخیلِ، و استثنیٰ قدراً معلوماً لا یجوز البیعُ، لانه رُبما لا یَبْقیٰ شیٌ بعد المستثنیٰ. واجرةُ الکیلِ والوزنِ والعدِ والذرعِ علی البائعِ، واجرةُ وزنِ الثمنِ و نقدِه علی المشتری، و فی بیعِ سلعةٍ بثمنٍ سُلم هو اولاً، و فیٓ غیره سُلما معا. ای فی بیعِ السلعةِ بالثمنِ ای بالدراهمِ او الدنانیرِ سُلم الثمنُ اولا، لان السلعةَ یتعینُ بالبیعِ، والدراهمُ والدنانیرُ لا یتعینُ الا بالتسلیمِ فلا بد من تعیینهٖ لئلاّ یلزمَ الربَا، او فی غیرِه، ای فی بیعِ السلعة بالسلعة، و هو بیعُ المقایضةِ، و فی الثمنِ با لثمنِ، ای الصرف سلما معا، لتساویهما فی التعیینِ و عدمِهِ.

تشریح:

وبیع ثمرة لم یبد صلاحها ...... پھلوں کو درختوں پر بیچنا پھلوں کے ظاہر ہونے سے پہلے ہوگا یا ظاہر ہونے کے بعد ہوگا اگر ظاہر ہونے سے پہلے ہو تو بالاتفاق یہ جائز نہیں ہے جیسے پھلوں کا بور فروخت کر دیا اور اگر پھلوں کو بیچنا ظاہر ہونے کے بعد ہے، پھر یا تو پھلوں کی بدوصلاح ہوگئی ہوگی یا بدوصلاح شروع نہیں ہوئی ہوگی، ان دونوں صورتوں میں بیع جائز ہے۔

احناف رحمہم اللہ کے نزدیک بدوِ صلاح اس کو کہتے ہیں کہ پھل خراب ہونے سے محفوظ ہو جائیں اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بدو صلاح اسے کہتے ہیں کہ پھلوں میں مٹھاس پیدا ہو جائے۔ پس پھلوں کو بدو صلاح کے بعد فروخت کرنا سب کے نزدیک جائز ہے اور پھلوں کو بدو صلاح سے قبل فروخت کرنے کے بارے میں اختلاف ہے اور صحیح قول یہی ہے کہ پھلوں کی بیع بدو صلاح سے قبل جائز ہے، بشرطیکہ وہ پھل انسان یا جانور دونوں یا ان میں سے کسی ایک کے کھانے کے لائق ہو جائیں ورنہ اس سے قبل ان کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

**ویجب قطعها و شرط ترکها** ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر کوئی شخص پھلوں کو بدو صلاح سے قبل فروخت کر دے تو مشتری پر فوری طور ان پھلوں کو کاٹنا واجب ہے اور اگر مشتری نے خریدتے وقت یہ شرط لگائی کہ میں ان کو اس شرط پر خریدوں گا کہ تو ان پھلوں کو درختوں پر پکنے تک چھوڑے رکھے گا تو یہ بیع فاسد ہو جائے گی اس لیے کہ مشتری کی شئی بائع کی ملک یعنی درختوں کے ساتھ مشغول ہے

**کاستثناء قدر معلوم منها** ......جس طرح مشتری کا پھلوں کو درخت پر چھوڑنے کی شرط لگانا بیع کو فاسد کرتا ہے اسی طرح پھلوں میں سے معلوم مقدار کو استثناء کرنا بھی بیع کو فاسد کر دیتا ہے اور مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے پھلوں کو درخت پر فروخت کیا اور کہا کہ ان پھلوں میں سے دس رطل میں فروخت نہیں کرتا تو یہ بیع درست نہیں ہے، اس لیے کہ کبھی بعض اوقات جس شئی کا استثناء کیا گیا ہوتا ہے، اس کے سوا کچھ بھی نہیں بچتا یعنی اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ جب پھل پکیں تو وہ دس رطل ہی ہوں اس سے زیادہ نہ نکلیں تو اب مشتری کو ضرر ہو گا لہٰذا یہ بیع فاسد ہے۔

# باب الخيار

صح خيارُ الشرطِ لكلٍ من العاقدينِ، ولهما ثلٰثةُ ايامٍ او اقلَ، لا اكثرُ، الا انه يجوزُ ان اجازَ في الثلاثِ. اى اذا بيعَ و شرطَ الخيارَ اكثرَ من ثلٰثةِ ايامٍ، لا يجوزُ البيعُ، خلافاً لزفرَ رحمه اللّٰه. فان شرىٰ علٰى انه اِن لم يُنقدِ الثمنَ الىٰ ثلٰثةِ ايامٍ فلا بيعَ صحَ، و الى اربعةٍ لا، فان نقدَ الثمنَ في الثلٰثِ جاز. انما ادخلَ الفاءَ في قوله "فان شرىٰ" لانه فرعُ مسألةِ خيارِ الشرطِ، لان خيار الشرطِ انما شُرعَ ليدفعَ بالفسخِ الضررُ عن نفسه، سواءٌ كان الضررُ تاخيرَ اداءِ الثمنِ او غيرَهُ، فاذا كان الخيارُ لضررِ التاخيرِ من صورِ خيارِ الشرطِ، فالتصريحُ به يكونُ من فروعِ خيارِ الشرطِ، هٰذا الذى ذُكرَ قولُ ابى حنيفةَ رحمه اللّٰه و ابى يوسفَ رحمه اللّٰه، خلافاً لمحمدٍ رحمه اللّٰه، فانه يُجوِّزُ في الاكثرِ، فهو جرىٰ على اصلهٖ في التجويزِ في الاكثرِ، و ابو حنيفةَ رحمه اللّٰه جرىٰ على اصلهٖ في عدمِ التجويزِ في الاكثرِ، اما ابو يوسفَ رحمه اللّٰه انما لم يُجوزْ ههُنا جرياً على القياسِ، وجوز ثَمَّهُ لاثرِ ابن عمرَ رضى الله عنه، فانه جَوز الىٰ شهرين۔

## تشریح:

صح خيار الشرط لكل من العاقدين ...... خیار شرط، بائع ومشتری ہر ایک کے لیے صحیح ہے، خیار شرط کی زیادہ سے زیادہ مدت تین دن ہے، اس سے زیادہ جائز نہیں ہے اور اگر کسی شخص نے چار دن کا خیار لیا اور پھر تین دن کے اندر بیع کی اجازت دے دی تو یہ بھی درست ہے۔ یہ امام اعظم رحمہ اللہ کا مسلک ہے جب کہ صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک خیار شرط تین دن سے زیادہ بھی درست ہے اگر بائع اور مشتری کچھ معین دن طے کرلیں جیسے دس دن تک۔ دوسرا اختلاف امام اعظم اور امام زفر رحمہ اللہ کا ہے امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک اگر کسی شخص نے چار دن تک خیارِ شرط رکھا، پھر تین کے اندر بیع کی اجازت

دے دی تو یہ درست ہے جب کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک درست نہیں ہے۔

**فان شریٰ علی انه** ......ایک شخص نے کوئی شئی اس شرط پر خریدی کہ اگر اس نے اس کا ثمن تین دن تک نہیں دیا تو ہمارے درمیان کوئی بیع نہیں ہے تو یہ صورت بھی صحیح ہے اور اگر اس شخص نے کہا کہ اگر میں نے ثمن چار دن تک نہ دیا تو کوئی بیع نہیں تو یہ صورت درست نہیں ہے، پھر اگر تین دن کے اندر ثمن دے دیا تو بیع درست ہو جائے گی ورنہ درست نہیں ہوگی۔ شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مصنف رحمہ اللہ کے قول ''**فان شری**''میں فاء تفریعیہ ہے کیوں کہ یہ مسئلہ خیار شرط والے مسئلے پر تفریع ہے۔ تفریع اس طرح ہے کہ خیارِ شرط شریعت میں اس لیے مشروع ہوا ہے تاکہ ضرر سے بچا جا سکے، پس اگر خیار شرط نہ ہوتا اور ہر بیع لازم ہوتی تو بعض دفعہ انسان کو شئی خریدنے کے بعد پسند نہیں آتی خیارِ شرط کی وجہ سے انسان بیع کے ہونے والے ضرر سے بچ سکتا ہے۔ سو جب خیارِ شرط اپنی ذات سے ضرر دور کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے اور ضرر عام ہے چاہے ضرر ثمن کے دیر سے ملنے کا ہو جیسا کہ اس مسئلے میں ہے یا پھر ضرر اس کے علاوہ کا ہو جیسا اس سے پہلے والے مسئلے میں گزرا تو جب ثمن کے تاخیر کا ضرر خیار شرط کی صورتوں میں سے ایک صورت تھی تو مصنف رحمہ اللہ نے تاخیرِ ثمن والے مسئلے کو ذکر کر کے بتا دیا کہ یہ خیار شرط کی فرع ہے۔

**وهذا الذی ذکر** ...... سے شارح رحمہ اللہ تاخیر ثمن والے مسئلے میں اختلاف ذکر کر رہے ہیں کہ یہ جو ذکر کیا گیا ہے کہ تاخیر ثمن کا خیار چار دن تک جائز نہیں ہے یہ شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے اور امام محمد رحمہ اللہ اس میں اختلاف کرتے ہیں۔

امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تاخیر ثمن کا خیار تین دن سے زیادہ بھی جائز ہے۔ لہٰذا امام محمد رحمہ اللہ جس طرح پہلے مسئلے میں تین دن سے زیادہ خیار جائز قرار دیتے ہیں اسی طرح تاخیرِ ثمن کے مسئلے میں بھی تین دن سے زیادہ خیار کو جائز قرار دیتے ہیں اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ بھی تاخیر ثمن والے مسئلے میں اپنی اصل یعنی جس طرح پہلے مسئلہ میں امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک تین دن سے زیادہ خیار صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح اس مسئلے میں بھی تین دن سے زیادہ خیار جائز نہیں ہے۔ جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تاخیرِ ثمن والے مسئلے میں امام اعظم کے ساتھ ہیں، قیاس پر چلتے ہوئے اور پہلے مسئلے میں امام محمد رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں اور اس مسئلے میں ابو یوسف رحمہ اللہ نے قیاس کو چھوڑ کر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے قول پر عمل کیا ہے اور تاخیرِ ثمن کے مسئلے میں قیاس پر عمل کیا ہے۔

**و لا یخرجُ المبیعُ عنْ مالکِ بائعهٖ مع خیارِهٖ، فَاِنْ قبضهُ المشتری فهلکهٗ بالقیمةِ. ای بیعَ بشرطِ خیارِ البائعِ فَقبضه المشتری، فهلک فی یدِهٖ، یجبُ علیه**

**القیمةُ، لانہ مقبوضٌ علیٰ سومِ الشراءِ، و ھو مضمونٌ بالقیمةِ. و یخرُجُ عنُ ملکِ البائعِ مع خیارِ المشتری، و ھَلَکُہٗ فی یدہٖ بالثمنِ کتعیُّبِہٖ. ای اذا کانَ الخیارُ للمشتریِ، و قبضَ المشتری، فھلکَ او تعیَّبَ فیُ یدہٖ، یجبُ الثمنُ. و لا یملکُہٗ المشتریُ. ای اذا کان الخیارُ للمشتریُ، لا یملکُہ المشتری عند ابی حنیفة رحمہ اللّٰہ خلافاً لھما،**

## تشریح:

**و لا یخرج المبیع عن** ..... اگر ایک شخص نے کوئی شئی فروخت کی اور اپنے لیے خیارِ شرط رکھ لیا تو مبیع اس شخص کی ملکیت سے نہیں نکلے گی یعنی بائع اس کا مالک ہوگا اس لیے کہ بیع رضاء سے مکمل ہوتی ہے اور یہاں بائع کی طرف سے رضاء نہیں پائی جارہی۔ لہٰذا بائع اس کا مالک رہے گا اور اگر مشتری نے اس شئی پر جس میں بائع نے خیارِ شرط رکھا ہے قبضہ کرلیا تو مشتری اس کا مالک نہیں بنے گا، اس لیے کہ بائع کی ملک اس شئی میں موجود ہے اور اگر مشتری کے قبضہ کرنے کے بعد وہ شئی مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو مشتری پر اس کی قیمت واجب ہوگی، اس لیے کہ شئی کے ہلاک ہونے سے بیع فسخ ہوجاتی ہے اور یہ خیارِ شرط والی بیع موقوف تھی یعنی بائع کی اجازت پر موقوف تھی سو جب مبیع ہلاک ہوگئی تو بیع کے نافذ ہونے کا محل ہی نہیں رہا کہ بائع اجازت دے کر بیع نافذ کرلے۔ لہٰذا جس شئی پر مشتری نے قبضہ کیا ہوا تھا وہ مقبوض علی سوم الشراء والا قبضہ تھا۔ مقبوض علی سوم الشراء کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کپڑا لیا اور بائع سے کہا کہ اگر میں راضی ہوگیا تو یہ دس درہم کے بدلے لے لوں گا اب اس شخص نے کپڑے پر جو قبضہ کیا ہے، یہ مقبوض علی سوم الشراء ہے چنانچہ اگر یہ کپڑا اس کے پاس ہلاک ہوگیا تو اس پر اس کپڑے کی قیمت واجب ہوگی۔ لہٰذا جب بائع نے خیارِ شرط رکھا تو مشتری کا قبضہ مقبوض علی سوم الشراء کا قبضہ ہوگا اور ہلاک ہونے کی صورت میں قیمت لازم ہوگی۔

''**و یخرج عن ملک البائع**'' سے مصنف رحمہ اللہ دوسری صورت بیان فرما رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کوئی شئی فروخت کی اور مشتری نے اپنے لیے خیارِ شرط رکھ لیا اور اس شئی پر قبضہ کرلیا، قبضہ کرنے کے بعد وہ شئی مشتری کے قبضہ میں عیب دار ہوگئی تو اس شئی کا ثمن واجب ہوگا، مشتری کے خیارِ شرط رکھنے کی وجہ سے مبیع بائع کی ملک سے نکلے گی کیوں کہ بیع بائع کی جانب سے بالکل مکمل ہے، اس لیے کہ بائع نے کوئی خیار نہیں رکھا اور مشتری کے پاس ہلاک ہونے کی صورت میں شئی کا ثمن لازم ہوگا۔

پہلی صورت میں مشتری پر قیمت واجب ہوگی جب کہ دوسری صورت میں ثمن واجب ہوگا دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ دوسری صورت میں جب شئی میں عیب داخل ہوگیا یا شئی ہلاک ہوگئی تو اس شئی کو واپس نہیں کیا جا سکتا اور بائع کی جانب سے عقد تو پہلے سے پورا ہو چکا تھا لہٰذا مشتری کو جو ثمن طے ہوا تھا، وہ دینا پڑے گا جب کہ پہلی صورت میں جب شئی میں عیب داخل ہوا یا شئی ہلاک ہوگئی تو چوں کہ خیار شرط بائع کی طرف سے تھا اس لیے عقد پورا نہیں ہوا بلکہ عقد موقوف ہوگیا۔ لہٰذا اس صورت میں مشتری پر قیمت لازم ہوگی۔ (ثمن وہ ہے جس پر دونوں متعاقدین راضی ہو جائیں، خواہ وہ قیمت سے کم ہو یا زیادہ ہو اور قیمت وہ ہے جس کے ساتھ کسی شئی کی معیار کے مرتبے پر کمی اور زیادتی کے بغیر قیمت لگائی جائے)

**ولا یملکه المشتری** ...... سے مصنف رحمہ اللہ مسئلے کی دوسری شق بیان کر رہے ہیں کہ جب بیع میں خیار مشتری کا ہوگا تو مبیع بائع کی ملک سے نکل جائے گی اور مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوگی یہ امام اعظم رحمہ اللہ کا مسلک ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مبیع مشتری کی ملک میں داخل ہو جائے گی۔

**و ثمرةُ الخلافِ تظهرُ فی هٰذه المسائلِ، و هی قولُه: فشراءُ عرسِه بالخیارِ لا یُفسدُ نکاحَه عند ابی حنیفة رحمه الله لعدمِ الملکِ، و عندَهما یُفسدهُ. و انْ وطِیَها رُدَّها، لانه بالنکاحِ، الا فی البکرِ.** ای ان وطیها المشتریُ فی ایامِ الخیارِ یَملکُ ردَها عند ابی حنیفة رحمه الله، لان الوطیَ بالنکاحِ، فلا یکونُ اجازةً، الا ان تکونَ بکراً، لانه نَقصها بالوطیِ، فلا یملک الردَ، و عندهما لا یملکُ الردَ و انکانت ثیباً، لان المشتریُ قد مَلکها، فیَفسد النکاحَ، فالوطیُ یکونُ بملکِ الیمینِ، فیکونُ اجازةً. **و لا یَعتقُ قریبُهُ علیه فی مدةِ خیارِه.** ای ان شریٰ قریبَهُ بالخیارِ لایعتق عند ابی حنیفةَ رحمه الله فی ایامِ الخیارِ، خلافاً لهما. **و لا من شراهُ قائلاً: انْ ملکتُ عبداً فهو حرٌّ.** ای قال: انْ ملکتُ عبداً فهو حرٌّ، فشراه بالخیار، لا یعتقُ فی ایامِ الخیارِ عند ابی حنیفةَ رحمه الله، لعدمِ الملکِ. **و لا یعدُ حیضُ المشتراةِ فی المدةِ من استبرائِها.** أی ان اشتریٰ أَمةً بالخیارِ، فحاضتْ فی أَیام الخیارِ، فهٰذهِ الحیضةُ لا تعدُّ من الاستبراءِ عند ابی حنیفةَ رحمه الله لان الاستبراءَ انما یجبُ بعد ثبوتِ

**الملکِ و لا استبراءَ علی البائعِ ان ردتْ علیه بالخیارِ. ای ان ردتِ الامةُ المشتراةُ بالخیارِ لا یجبُ الاستبراءُ علی البائعِ عند ابی حنیفةَ رحمه اللّٰہ لِأنَّ الاستبراءَ انما یجبُ بالانتقالِ من ملکٍ الی ملکٍ، و لم توجدْ عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه، حیثُ لا یملکها المشتری۔**

## تشریح:

**وثمرة الخلاف تظهر** ...... مصنف رحمہ اللہ مذکورہ اختلاف پر نو مسائل کی تفریع کر رہے ہیں جن سے مقصود امام اعظم اور صاحبین رحمہما اللہ کے درمیان اختلاف کو واضح کرنا ہے۔

(۱) اگر ایک شخص نے باندی سے نکاح کیا، پھر اس شخص نے مولیٰ سے باندی خیار شرط کے ساتھ خرید لی تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک نکاح فاسد نہیں ہوگا اس لیے کہ مشتری خیار کے ساتھ خریدنے سے مالک نہیں بنتا جب باندی کو خریدنے والا اس کا مالک نہیں بنا تو اس کا نکاح بھی فاسد نہیں ہوگا اس لیے کہ نکاح اپنی بیوی کا مالک بننے سے فاسد ہوتا ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک نکاح فاسد ہو جائے گا اس لیے کہ ان کے نزدیک مشتری مالک بن گیا ہے اور جب شوہر بیوی کا مالک بن جائے تو نکاح فاسد ہو جاتا ہے۔

(۲) **وان وطیھا** ...... ایک شخص نے باندی سے شادی کی، پھر اس نے باندی مولیٰ سے خیار شرط کے ساتھ خرید لی اور ایام خیار میں مشتری نے باندی سے وطی کر لی تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری باندی کو خیار کے ساتھ واپس کر سکتا ہے اور مشتری نے باندی سے جو ایام خیار میں وطی کی تھی وہ وطی نکاح کی وجہ سے تھی بیع کی وجہ سے نہیں تھی کیوں کہ اگر کوئی شخص ایام خیار میں وطی بیع کی وجہ سے کرے تو یہ بیع کی اجازت شمار ہوگی۔ لہٰذا مذکورہ بالا صورت میں مشتری نے وطی نکاح کی وجہ سے کی ہے۔ پس یہ بیع کے لیے اجازت شمار نہیں ہوگی، لیکن باندی سے وطی کرنے سے قبل مشتری نے اس کو مولیٰ سے خیار شرط کے ساتھ خرید لیا اور ایام خیار میں وطی کر لی تو اب یہ وطی کرنا بیع کے لیے اجازت شمار ہوگی، اس لیے کہ مشتری نے وطی کی وجہ سے مبیع میں کمی کر دی اور اگر ایام خیار میں مبیع میں کمی یا عیب پڑ جائے تو مشتری کو واپس کرنے کا اختیار نہیں ہوتا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک وہ شخص جس نے خریدی ہوئی باندی سے ایام خیار میں وطی کر لی تو وہ اس کو واپس نہیں کر سکتا اگر چہ وہ باندی ثیبہ ہو اس لیے کہ مشتری اس کا مالک بن گیا ہے، لہٰذا نکاح فاسد ہو جائے گا اور وطی کرنا بیع کی اجازت شمار ہوگی۔

(۳)**ولا یعتق علیہ** ...... اگر ایک شخص نے اپنے قریبی رشتے دار مثلاً بھائی یا باپ وغیرہ کو خیار شرط کے ساتھ خرید لیا تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ایام خیار میں وہ قریبی رشتے دار مشتری پر آزاد نہیں ہوگا، اس لیے کہ خیار کی وجہ سے وہ غلام کا مالک نہیں بنا کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''**من ملک ذا رحم محرم منه عتق علیه**'' (یعنی جو شخص اپنے قریبی رشتے دار کا مالک بن گیا تو وہ اس پر آزاد ہو جائے گا۔) پس یہ مشتری اس کا مالک نہیں بنا۔ لہٰذا وہ غلام اس پر آزاد نہیں ہوگا جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک آزاد ہو جائے گا۔

(۴)**ولا من شراہ قائلا**......اس کی صورت بھی مسئلہ نمبر ۳ جیسی ہے۔

(۵)**ولا یعد حیض** ......اگر ایک شخص نے باندی خیار شرط کے ساتھ خریدی، پھر اس باندی کو ایام خیار میں حیض آیا تو یہ حیض استبراء (استبراء یہ ہے کہ ایک شخص نے کوئی باندی خریدی تو اب اس شخص کے لیے باندی سے وطی کرنا صحیح نہیں ہے جب تک باندی کو ایک مکمل حیض نہ آ جائے، اس کے بعد وطی کرنا صحیح ہے) میں سے شمار نہیں ہوگا، اس لیے کہ باندی کا مالک بننے کے بعد استبراء میں سے حیض شمار کیا جاتا ہے جب کہ مشتری خیار شرط کی وجہ سے مالک نہیں بنا۔ لہٰذا یہ حیض بھی استبراء میں سے شمار نہیں ہوگا۔ جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مشتری باندی کا مالک بن گیا ہے سو ایام خیار میں آنے والا حیض استبراء میں سے شمار کیا جائے گا۔

(۶)**ولا استبراء علی البائع** ...... خیار شرط کے ساتھ خریدی ہوئی باندی اگر واپس کر دی گئی تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک بائع پر استبراء واجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ استبراء ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف منتقل ہونے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور یہاں خیار شرط کی وجہ سے مشتری اس کا مالک نہیں بنا تھا۔ لہٰذا ملک بھی تبدیل نہیں ہوئی جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بائع پر استبراء واجب ہے، اس لیے کہ خیار شرط رکھنے کے باوجود مشتری اس کا مالک بن گیا تھا۔ لہٰذا تبدل ملک پایا گیا سو بائع پر استبراء واجب ہوگا۔

**و من ولدتْ فی المدةِ بالنکاحِ لا تصیرُ اَم ولدٍ له. ای ان اشتریٰ زوجتهٗ بالخیارِ، فولدتْ فی ایامِ الخیارِ فی یدِ البائعِ، لا تصیرُ اَم ولدٍ للمشتریٰ، فیملکُ الردَ عند ابی حنیفةَ رحمه اللّٰه و عند هُما تصیرُ ام ولدٍ، لانها ولدتْ فی ملکِ المشتری، فلا یملکُ الردَ، و انما قلنا: فی یدِ البائعِ، حتی لو قَبض المشتری، وولدتْ فی یدِہ تصیرُ اَم ولد له بالاتفاقِ، لانها تعیبتْ با لولا دةِ، فلا یملکُ الردَ،**

**فصارتْ ملکاً للمشتری، فالولادۃُ و قعتُ فی ملکِ المشترِی، لا فی ملکہٖ فتصیرُ اَم ولد لہٗ. و ھلکہ فی یدِ البائعِ علیہِ انُ قبضہ المشتری باذنِہ، و اَوْدعَہ عندہٗ، لارتفاعِ القبضِ بالردِ، لعدمِ الملکِ. ای المشتری بالخیارِان قبضَ مشتراہ، ثمَ او دعہٗ عند البائعِ، فھلکَ فی یدِ البائعِ، فھلکہ فی یدِہ یکونُ علی البائعِ، لان القبضَ قدارتفعَ بالردِ، لان المشتری لم یملکہ، فلم یصحِ الایداعَ، بل ردہٗ الی البائعِ یکونُ رفعا للقبضِ، فیکون الھلاکُ قبل القبضِ علی البائعِ، و عندھما لکنْ لما مَلکہ المشتریُ صح اِیداعُہٗ، و لم یرتفعِ القبضُ، فکانہ ھلکَ فی ید المشتری، فیکونُ الھلاکُ من مالِہ.**

## تشریح:

(۷)**و من ولدت فی المدۃ** ...... اگر ایک شخص نے اپنی منکوحہ باندی کو خیار شرط کے ساتھ خرید لیا پھر اس باندی نے ایام خیار کے دوران ایک بچہ جنا دراں حالیکہ باندی بائع کے قبضے میں تھی تو اب یہ باندی مشتری کی ام ولد نہیں بنے گی سو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری باندی کو واپس کرنے کا مالک ہے، اس واپس کرنے سے مراد یہ ہے کہ بیع کو رد کرسکتا ہے، ورنہ باندی اس کی منکوحہ ہے اور صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک باندی مشتری کی ام ولد بن جائے گی اس لیے کہ باندی نے مشتری کی ملک میں بچہ جنا ہے۔ لہٰذا مشتری اس کو واپس کرنے کا مالک نہیں ہے۔ (مصنفؒ سے اس مسئلہ کے بیان میں تسامح ہوا ہے جس کو فتح الوقایہ جلد اول میں دیکھا جاسکتا ہے)

**و انما قلنا** ...... سے شارح رحمہ اللہ ''**فی ید البائع**'' کی قید کا فائدہ بتا رہے ہیں کہ یہ قید اس لیے لگائی کہ اگر باندی پر مشتری نے قبضہ کرلیا اور باندی نے اس کے قبضے میں بچہ جنا تو یہ باندی مشتری کی بالاتفاق ام ولد ہو جائے گی، اس لیے کہ ایام خیار کے دوران اگر شئی مشتری کے قبضے میں عیب دار ہو جائے تو مشتری اس کو واپس کرنے کا اہل نہیں ہے، اسی طرح باندی ایام خیار میں مشتری کے قبضے میں ولادت کی وجہ سے عیب دار ہوگئی ہے۔ لہٰذا مشتری اس کو واپس نہیں کرسکتا جب مشتری اس کو واپس نہیں کرسکتا تو مشتری اس باندی کا مالک بن گیا ہے اور ولادت مشتری کی ملک میں ہوئی ہے لہٰذا یہ باندی مشتری کی ام ولد ہو جائے گی اس لیے کہ باندی اگر مولیٰ کی ملک میں بچہ جن دے تو باندی اس مولیٰ کی ام ولد ہو جاتی ہے اب یہ مولیٰ باندی پر کسی قسم کا عقد نہیں کرسکتا۔

(۸) **وهلكه في يد البائع**...... ایک شخص نے کوئی شئی خریدی اور اس میں خیار شرط رکھا، پھر وہ شئی مشتری نے بائع کے پاس امانت رکھوادی، پھر وہ بائع کے پاس ہلاک ہوگئی تو ہلاکت کی ضمان بائع پر ہوگی، ضمان ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بائع، مشتری سے اس شئی کا ثمن طلب نہیں کرسکتا بلکہ وہ شئی ایسے ہے جیسے بائع کی اپنی شئی ہلاک ہوئی۔ اس لیے کہ مشتری کا قبضہ تو اس وقت سے ختم ہوگیا جب سے اس نے شئی بائع کے حوالے کی، اس لیے کہ مشتری خیار شرط کی وجہ سے اس کا مالک نہیں بنا تھا تو اس کا شئی کو امانت رکھوانا بھی درست نہیں ہے، کیوں کہ امانت شئی کا مالک رکھواتا ہے اور مشتری اس کا مالک بنا نہیں ہے اور اگر شئی مشتری کے قبضے سے قبل ہلاک ہوجائے تو وہ بائع کی ہلاک شمار ہوتی ہے یہ امام اعظم رحمہ اللہ کا مسلک ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک خیار شرط کے باوجود مشتری شئی کا مالک ہوتا ہے مشتری جب شئی کا مالک ہے تو اس کا شئی کو امانت رکھوانا بھی درست ہے اور مشتری کا شئی کو بائع کے حوالے کرنے کی وجہ سے قبضہ بھی ختم نہیں ہوگا اس لیے کہ وہ مشتری اس شئی کا مالک ہے تو گویا شئی مشتری کے قبضے میں ہلاک ہوئی تو ہلاک ہونا مشتری کے مال سے ہوگا۔

**وبَقِي خيارُ ماذونٍ شرىٰ بالخيارِ، وابرأه بائعُهُ عن ثمنِهِ في المدةِ، لان الماذونَ يلىٰ عدمَ التملكِ.** اى ان شرىٰ عبدٌ ماْذونٌ شيئاً بالخيارِ، و ابرأهُ بائعُهُ عن ثمنهِ في مدةِ الخيارِ، بقيَ خيارُهُ عند ابى حنيفة رحمه الله، و عند هما لا يبقىٰ لهُ الخيارُ، لانه ان بَقِي كان له و لايةُ الردِ، فردهُ يكونُ تمليكاً بغيرعوضٍ، و الماْذونُ لا يملكُ ذالكَ، و عند ابي حنيفةَ رحمه الله لما لم يملكْه كان ردهُ امتناعاً عن التملكِ، و للماْذونِ ولايةُ ذالكَ، فانه اذا وُهِبَ له شئٌ فلهُ ولايةُ ان لا يقبلهُ. **و بطلَ شراءُ ذميٍ من ذميٍ خمراً بالخيارِ انْ اسلم يتملكها مسلِماً باسقاطِ خيارِه** اى اذا اشترى بشرطِ خيارِهِ من ذميٍ خمراً، ثم اسلمَ المشترى، بطل شراؤُهُ، لانه انْ بقِي فعندَ اسقاطِ الخيار يتملكه المشترى، فيلزم تملكَ المسلِم الخمرَ، و عند هما ينفذُ الشراءَ، وبطلَ الخيارُ، لانه لو بَقِي يملكُ ردها، والردُ يكون تمليكاً، والمسلمُ لا يملك تمليكَ الخمرِ. فهذه المسائلُ ثمراة الخلاف۔

تشریح:

**(۹) بقی خیار ماذون** ...... ایک عبد ماذون نے کسی شخص سے دراہم کے بدلے سامان خرید لیا اور تین دن کا خیار شرط رکھا بائع نے مدت خیار کے اندر غلام کو سامان کا ثمن معاف کر دیا تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا خیار اپنے حال پر باقی رہے گا اگر چاہے تو سامان بغیر ثمن کے لے لے اور اگر چاہے تو فسخ کر دے اور سامان بائع کے پاس رہ جائے گا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اس کا خیار باطل ہو جائے گا اس لیے کہ اگر ماذون کے لیے خیار باقی رکھا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس شئی کو واپس کرنے کا بھی مالک ہے تو غلام کا مبیع کو واپس کرنا، بغیر عوض کے مالک بنانا ہے اس لیے کہ غلام عقد کی وجہ سے مالک بن گیا تھا۔ لہٰذا یہ غلام احسان کرنے والا شمار ہوا کہ کسی کو بغیر ثمن کے شئی کا مالک بنا دیا اور غلام اس کا مالک نہیں ہے کہ کسی پر احسان کرے جب کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ماذون کا خیار باقی رہے گا اس لیے کہ عقد میں خیار شرط کی وجہ سے غلام مالک نہیں بنا جب غلام مبیع کا مالک نہیں بنا تو اس غلام کا مبیع واپس کرنا مالک بننے سے رکنا ہے اور غلام کو اس کی ولایت ہے کہ مالک نہ بنے جیسے کوئی شخص غلام کو ھدیہ کرے تو غلام کو ولایت ہے کہ اس کو نہ قبول کرے۔

**(۱۰) وبطل شراء ذمی من ذمی** ...... ایک ذمی نے دوسرے ذمی سے شراب خریدی پھر تین دن کا خیار شرط رکھا اور ایام خیار میں مشتری مسلمان ہو گیا تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا خریدنا اور خیار دونوں باطل ہو جائیں گے، اس لیے کہ اگر خیار شرط باقی رہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ مشتری جو کہ مسلمان ہو گیا اگر خیار شرط کی اجازت دے دے تو اس کا شراب کا مالک بننا لازم آئے گا اور مسلمان کے لئے شراب کا مالک بننا جائز نہیں اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک خریدنا نافذ ہو جائے گا اور خیار باطل ہو جائے گا اس لیے کہ اگر خیار باقی رہے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اگر یہ خیار رد کر دے تو مشتری شراب کا مالک کسی دوسرے کو بنا رہا ہے اور مسلمان کے لیے کسی کو شراب کا مالک بنانا درست نہیں ہے پس جو شراب اس شخص نے ذمی ہونے کی حالت میں لی تھی وہ اس کی ملک ہے اب کسی دوسرے کو اس کا مالک نہیں بنا سکتا۔ یہ دس مسائل ہوئے جن میں امام صاحب رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے اختلاف کا ثمرہ ظاہر ہوا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

**و مَنْ لہ الخیارُ یجیزُ وان جہِل صاحبُہ، و لا ینفسخُ بلا علمہ.** ای ان فسخ مَنْ لہ الخیارُ لا ینفسخُ بلا علمِ صاحبِہ، خلافاً لابی یوسفَ و الشافعی رحمہما اللہ تعالیٰ، لہما انہ انْ شُرِطَ علمَ صاحبِہ لم یبقَ فائدۃٌ فی شرطِ الخیارِ، لان صاحبَہ ان اختفیٰ فی مدۃِ الخیارِ، فلم یصلِ الخبرُ الیہ، فیتم العقدُ، فیتضررُ مَنْ لہ الخیارُ. فانْ

**فَسخَ و علمهُ فی المدةِ انفسخ، و الاَّ تمَّ عقدُهُ. و یورَثُ خیارُ العیب و التعیینِ، لا الشرطِ والرؤیةِ. خیارُ التعیینِ ان یشتریَ احدَ الثوبینِ بعشرةٍ، علٰی ان یُعیِنَ ایا شاءَ، و خیارُ الشرطِ یورثُ عند الشافعی رحمه اللّٰه ایضاً، و خیارُ الرؤیةِ لا یتاتیّٰ علی مذهبِه، لان شراءَ ما لم یَرَه لا یجوزُ عندهُ فی اظهرِ القولینِ۔**

## تشریح:

و من له الخیار ...... بیع میں جس کے لیے خیار شرط ہوخواہ وہ بائع ہو یا مشتری یا اس کے علاوہ کوئی اجنبی ، اگر خیار والا بیع کی اجازت دینا چاہتا ہے تو اپنے ساتھی کی موجودگی اور غیر موجودگی دونوں حالتوں میں دے سکتا ہے اور خیار والا بیع کو فسخ کرنا چاہتا ہے تو اپنے ساتھی کی موجودگی میں تو کرسکتا ہے اور اس کی غیر موجودگی میں بیع فسخ نہیں کرسکتا یہ طرفین رحمہما اللہ کا مسلک ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اگر خیار والا بیع فسخ کرنا چاہے تو اس کے ساتھی کی موجودگی ضروری نہیں ہے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ خیار شرط اصل میں ضرر دور کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے اور اگر ہم فسخ کرنے کی صورت میں ساتھی کی موجودگی کو ضروری قرار دیں اور اس کے بغیر وہ فسخ نہ کرسکتا ہو تو ہوسکتا ہے کہ اس کا ساتھی خیار مدت کے دوران کہیں چھپ جائے اور اس کو فسخ کی اطلاع دینا ممکن نہ ہو اور مدت خیار گزر جائے اور عقد لازم ہو جائے اس طرح خیار والے کو ضرر ہوگا۔ لہٰذا فسخ کے لیے بھی ساتھی کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے۔(اجازت و فسخ کی چند صورتیں ہیں جو فتح الوقایۃ جلد اول میں دیکھی جاسکتی ہیں)

و ان اشتریٰ و شرطَ الخیارَ لغیرِه، فأَیٌّ اجازَ او نقضَ صح ذالک فان اجازَ احدُهما و فسخَ الاٰخرُ فالاوَّلُ اولیٰ، و لو وَجدا معاً فالفسخُ اولیٰ. قالو: لان شرطَ الخیارِ لغیرِ العاقدِ انما یثبتُ بطریقِ النیابةِ عن العاقدِ فیثبتُ له اقتضاءً، اقولُ: اذا اشتریٰ علی ان الغیرَ بالخیارِ، لا یثبتُ الخیارُ الا برضاء المتعاقدَینِ، فیکونُ نائباً عن المتعاقدینِ، ثم رضی البائع بخیارِ الغیرِ لا یقتضی رضاه بخیارِ المشتری. و بیعَ عبدینِ بالخیارِ فی احدِهما صحَ، انْ فصّل ثمنَ کلٍ و عیَّن محلَ الخیارِ، و فسدَ فی الاوجهِ الباقیهِ. و هی ما اذا لم یُفصلِ الثمنَ و لم یعینِ محلَ الخَیارِ، او فصلَ الثمنَ و لم یعینْ، او عینَ و لم یفصل، لجهالةِ الثمنِ و المبیعِ، او جهالةِ احدِهما بقیَ ان فی

صورۃِ الجوازِ و انْ لم یُوجدِ الجهالۃَ، لکن قبولَ ما لیسَ بمبیعٍ جعل شرطاً لقبولِ ما هو مبیعٌ فینبغی انْ یفسدَ بالشرطِ الفاسدِ عندهُ والجوابُ ان المبیعَ بشرطِ الخیارِ داخلٌ فی الایجابِ لا الحکمُ فلا یصدقُ علیه انه لیس بمبیعٍ من کلِ وجهٍ، بل هو مبیعٌ من وجهٍ، فاعتبرنا الوجهینِ: ففی صورۃِ الجهالۃِ اعتبرنا انه لیسَ بمبیعٍ حتی یفسدَ العقدُ و فی صورۃٍ ان یکونَ کلُ واحدٍ منهما معلوماً اعتبرنا انه مبیعٌ، حتی لا یفسدَ العقدُ۔

## تشریح:

**وان اشتری** ...... اگر ایک شخص نے کوئی شئی خریدی اور غیر کے لیے خیار شرط رکھا (اس غیر سے مراد وہ شخص جو نہ بائع ہو اور نہ مشتری بلکہ اجنبی ہو) تو یہ جائز ہے اور غیر کے لیے خیار شرط قیاس کے مطابق جائز نہیں ہے، اس لیے کہ جب عقد میں خیار کی شرط لگائی گئی تو یہ خیار عقد کے واجبات میں سے ہو گیا اور جو شئی عقد کے واجبات میں سے ہو اس کی عاقد کے علاوہ پر شرط لگانا جائز نہیں ہے جیسے ثمن کے ادا کرنے کی شرط مشتری کے علاوہ پر لگانا یا مبیع کو حوالے کرنے کی شرط لگانا بائع کے علاوہ پر لگانا تو جس طرح یہ صحیح نہیں ہے، اسی طرح خیار شرط بھی عاقد کے علاوہ کے لیے درست نہیں ہے۔ یہ قیاس ہے اور یہی امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے جب کہ استحسان میں غیر عاقد کے لیے خیار شرط رکھنا درست ہے، کیوں کہ خیار شرط جو اجنبی کے لیے ثابت ہوا ہے، وہ اس کے لیے نیابت کے طریقے پر ثابت ہوا یعنی خیار شرط اصل میں عاقد کے لیے ہے، پھر اجنبی کے لیے خیار شرط عاقد کے ذریعے ثابت ہوا ہے کہ عاقد نے اس کو اپنا نائب بنایا ہے۔ لہٰذا عاقد کے لیے بھی خیار شرط اقتضاء ثابت ہوا اس لیے کہ اگر عاقد کے لیے خیار شرط اقتضاء ثابت نہیں ہے تو اجنبی کے لیے خیار شرط ثابت نہیں ہو سکتا۔ پس جب دونوں کے لئے خیار ثابت ہے تو ان میں سے جو بھی بیع کو جائز قرار دے تو درست ہے۔

**اقول اذا اشتریٰ** ......... سے شارحؒ مندرجہ بالا مسئلہ میں اپنی رائے ذکر کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اجنبی کے لئے خیار دونوں عاقدین (بائع و مشتری) کی رضامندی سے ثابت ہوا ہے چنانچہ یہ اجنبی دونوں کی طرف سے نائب ہے صرف مشتری کا نائب نہیں ہے لہٰذا خیار صرف اجنبی کے لئے ہے مشتری کے لئے نہیں ہے کیونکہ بائع کا اجنبی کے لئے خیار رکھنے پر راضی ہونا اس بات کا تقاضہ نہیں کرتا کہ بائع مشتری کے لئے خیار پر بھی راضی ہے۔ (اس کا جواب فتح الوقایۃ میں ملاحظہ ہو)

**وبیع عبدین بالخیار** ...... دو چیزوں میں سے ایک میں خیار شرط رکھنے کا مسئلہ بیان کر رہے ہیں

اور اس مسئلے کی کل چار صورتیں ہیں۔(۱) ثمن کی تفصیل اور شئی کی تعیین ہو(۲) دونوں مجہول ہوں (۳) ثمن مجہول ہو(۴) شئی مجہول ہو ان میں صرف پہلی جائز ہے بقیہ ناجائز ہیں

اس جائز ہونے والی صورت پر ایک اشکال ہوتا ہے جس کو شارح رحمہ اللہ **بقی ان فی صورۃ الجواز** ...... سے نقل فرما رہے ہیں۔ اشکال کی توضیح یہ ہے کہ اگرچہ مبیع اور ثمن میں سے ہر ایک معلوم ہے، لیکن وہ غلام جس میں خیار شرط ہے، وہ مبیع نہیں ہے، اس لیے کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک جس شئی میں خیار شرط ہو وہ مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوتی تو جب خیار والے غلام کا مبیع نہ ہونا ثابت ہوگیا تو بائع کا دوسرے غلام کے ساتھ ملا کر، اس غلام کو بیچنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ یہ ایسے ہوا کہ جو شئی مبیع نہیں ہے، اس کو مبیع کے قبول کرنے کے لیے شرط بنایا گیا اور یہ شرط فاسد ہے اور شرطِ فاسد کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائے گی، یہ بات یاد رہے کہ یہ اشکال صرف امام اعظم رحمہ اللہ کے مسلک پر ہوگا جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک خیار شرط والی شئی مشتری کی ملک میں داخل ہو جاتی ہے۔ لہٰذا ان کے مسلک پر کوئی اشکال نہیں ہے۔

**والجواب ان المبیع** ...... سے شارح رحمہ اللہ اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ جس غلام میں خیار شرط ہے، وہ غلام بیع کا محل تو ہے یعنی اس کو فروخت کیا جا سکتا ہے جب یہ بیع کا محل ہے تو یہ غلام عقد میں داخل ہے، لیکن عقد کے حکم (یعنی ملک) میں داخل نہیں ہے۔ لہٰذا اس غلام پر یہ بات صادق نہیں آتی کہ یہ بالکل مبیع نہیں ہے بلکہ ایک اعتبار سے مبیع ہے اور ایک اعتبار سے مبیع نہیں ہے۔

جن صورتوں میں ثمن اور مبیع میں سے کچھ مجہول ہے تو وہاں اس غلام کے مبیع نہ ہونے کا اعتبار کیا اور کہا کہ بیع فاسد ہے اور جس صورت مبیع و ثمن معلوم ہیں اس صورت میں اس غلام کے مبیع ہونے کا اعتبار کیا اور کہا کہ بیع درست ہے۔

**و شراءُ احدِ الثوبینِ او احدُ ثلثةٍ علی ان یعینَ ایا شاءَ فی ثلثةِ ایامٍ صحَ، لا ان لم یشترطُ تعیینہٗ، و لا فی احدِ اربعةٍ. لان القیاس عدمُ الجوازِ، لکنا استحسنا فی الثلثةِ لمکانِ الحاجةِ، فان الثلثةَ مشتملةٌ علی الجیدِ و الردیِ و المتوسطِ، و فی الزائدِ علی الثلثةِ ابقیناہ علی الاصلِ، و ھو عدمُ الجوازِ. و اخذہٗ بالشعفةِ داراً بیعتْ ما شرطَ فیہ الخیارُ رضاءٌ. ای اشتری داراً علی انہ بالخیارِ، فبیعتْ دارٌ بجنبِ تلک الدارِ، و اخذُ ھا المشتریُ بشفعةٍ، فھٰذا الاخذُ دلیلٌ رضاءٌ بشراءِ تلک الدارِ، لان**

الاخذَ بالشفعةِ يقتضىُ اجازةً فى شراءِ المشفوعِ به. و خيارة شرطِ المشتريين يسقطُ برضاءِ احدِهما، و كذا خيارِ العيبِ و الرؤيةِ. لانه انُ ردّه الأخرُ يكون معيباً بعيبِ الشركةِ، و عندهما للاخرِ ولايةُ الردِ، لان الخيارَ ثابتٌ لكلِ واحدٍ. و عبدٌ مشرىً بشرطِ خبزهٖ اوُ كتبهٖ، و وجدَ بخلافهٖ اخذَ بثمنهٖ او تركَ، لان الاوصافَ لا يقابلُها شئٌ من الثمنِ.

## تشریح:

وشراء احد الثوبين...... سے مصنف رحمہ اللہ خیارِ تعیین کا مسئلہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص نے تین کپڑے لیے اور بائع سے کہا کہ مجھے ان میں ایک کو پسند کرنے کا اختیار ہے تو اس طرح بیع درست ہے اگر وہ شخص چار کپڑوں میں سے ایک کو اختیار کرنا چاہے تو یہ درست نہیں ہے، اسی طرح اگر تعیین نہیں کی بلکہ یوں کہا کہ مجھے ان تین کپڑوں میں اختیار ہے تو یہ بھی درست نہیں ہے، اس لیے کہ یہ معلوم نہیں ہے کہ ایک کپڑا لے گا یا دو کپڑے لے گا۔ اب پہلی صورت یعنی تین کپڑوں میں سے کسی ایک میں اختیار ہے اور دوسری صورت یعنی چار کپڑوں میں سے کسی ایک میں اختیار ہے، ان دونوں کے بارے میں قیاس اور استحسان کی دلیل ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ بیع کسی بھی صورت میں درست نہ ہو، اس لیے کہ ان کپڑوں میں سے ایک خرید کر رہا ہے اور وہ غیر متعین ہے۔ لہٰذا یہ بیع جھگڑے کی طرف لے جانے والی ہے اور ہر وہ بیع جو جھگڑے کی طرف لے جائے وہ بیع فاسد ہوتی ہے۔

استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ تین کپڑوں کی صورت میں بیع درست ہو اور چار کپڑوں کی صورت میں بیع فاسد ہو، اس لیے کہ ایسی بیع کی ضرورت پڑتی ہے، کیوں کہ انسان اپنے گھر والوں کے لیے کبھی کوئی چیز خریدتا ہے اور وہ اپنے گھر والوں کو بازار ساتھ نہیں لا سکتا اور یہ بات معلوم نہیں ہے کہ اس کے گھر والوں کو کونسی شئی پسند آئے؟ اس لیے ایسی بیع کی ضرورت ہے اور ضرورت صرف تین اقسام کی طرف ہوتی ہے یعنی عمدہ، ادنیٰ اور متوسط۔ لہٰذا ان میں سے ہر ایک کو لے جانے سے ضرورت پوری ہو جائے گی باقی جو تین سے زائد ہو اس کی ضرورت نہیں ہے۔ لہٰذا چار میں خیارِ تعیین درست نہیں ہوگا اور چار کی صورت میں اس کی اصل یعنی قیاس پر رکھا جائے گا اور وہ جائز نہ ہونا ہے اور تین میں جائز ہے۔

واخذه بالشفعة...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کوئی گھر

خیار شرط کے ساتھ خریدا پھر مدت خیار کے دوران اس کے ساتھ والا گھر فروخت ہوا تو اس نے شفعہ کر کے وہ گھر لے لیا تو اس کا شفعہ کر کے ساتھ والا گھر لینا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اس گھر پر راضی ہے، جس میں خیار شرط رکھا گیا تھا، اس لیے کہ شفعہ پڑوسی کے ضرر کو دور کرنے کے لیے ہوتا ہے تو پڑوسی کا ضرر اس شخص کو اسی وقت ہو سکتا ہے جب یہ خود پہلے والے گھر کا مالک ہو اور اس میں رہنے پر راضی ہو۔

# فصل فی خیار الرؤیة

صحَ شراءُ ما لم یَرهُ. خلافاً للشافعی رحمه اللّٰه تعالیٰ. و لمشتریه الخیارُ عندها. ای عند الرؤیةِ. الی ان یوجدَ مبطلُهٗ، و اِنْ رضِی قبلَها. ای ان رضی قبلَ الرؤیةَ یکونُ له حقُ الفسخِ اذا راٰه، لکن لو فسخَ قبل الرؤیةِ ینفذُ الفسادُ بحکمِ انه عقدٌ غیرُ لازمٍ، حتیٰ لا یجوزَ اجازتَه عندَ الرؤیةِ. لا لبائعِهٖ. ای اذا باعَ شیئاً لم یرهُ لا یکون الخیارُ اذا راٰهُ. و یبطلهُ و خیارَ الشرطِ تعیبُه، و تصرفٌ لا ینفسخُ کا لاعتاقِ و التدبیرِ، او یوجبُ حقا لغیرہٖ کا لبیعِ المطلق. ای بدون شرطِ الخیارِ. والرهنِ والاجارةِ قبل الرؤیةِ او بعدَها. ای هذه التصرفاتُ تبطلُ خیارَ الرؤیةِ سواءٌ کانت قبلَ الرؤیةِ او بعدها. و ما لا یوجبُ حقاً لغیره کالبیعِ بالخیارِ و المساومةِ و الهبةِ بلا تسلیمٍ یبطل بعدَها لا قبلها. لان هذه التصرفاتِ لا تزیدُ علی صریحِ الرضاءِ، و هو انما یبطلُه بعد الرؤیةِ. اما التصرفاتُ الاُوَلُ فهی اقویٰ، لان بعضَها لا یقبلُ الفسخَ، و بعضَها اوجبَ حقاً لغیره، فلا یمکنُ ابطاله۔

## تشریح:

صح شراء ما لم یره...... جس شئی کو مشتری نے نہ دیکھا ہو اس کو خریدنا درست ہے۔ جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایسی شئی کی بیع صحیح نہیں ہے۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دو صورتیں ہیں یا تو بائع مبیع کی جنس کو ذکر کرے گا یا ذکر نہیں کرے گا اگر ذکر نہ کرے تو جائز نہیں ہے اور اگر بائع مبیع کی جنس ذکر کرے، امام شافعی رحمہ اللہ کے پہلے قول میں جائز ہے اور دوسرے قول کے مطابق جائز نہیں ہے اور اکثر اصحاب شوافع رحمہم اللہ نے ہمارے قول کو اختیار کیا ہے۔ جب کہ امام احمد وامام

مالک رحمہما اللہ کا مسلک بھی ہمارے مسلک کی طرح ہے۔ لہٰذا ہمارے نزدیک مشتری کو خیار رؤیۃ اس وقت تک حاصل ہے جب تک خیار رؤیۃ کو باطل کرنے والی کوئی شئی نہ پائی جائے۔ (خیار رؤیۃ کو باطل کرنے والی چیزوں کا ذکر آگے آئے گا) اگر چہ مشتری نے چیز کو دیکھنے سے قبل ہی کہہ دیا کہ میں اس شئی پر راضی ہوں اس لیے حدیث میں خیار کو رؤیۃ (دیکھنے) کے ساتھ معلق کیا گیا ہے اور جو کسی شئی کے ساتھ معلق ہو وہ اس شئی سے قبل نہیں پایا جاتا یہ ایسے ہوگا کہ مشروط، شرط سے قبل پایا گیا جبکہ یہ ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا اگر عقد رضا کی وجہ سے رؤیۃ سے قبل ہی لازم ہو جائے تو رؤیۃ کے وقت خیار ممتنع ہو جائے گا جب کہ رؤیۃ کے وقت خیار حدیث سے ثابت ہے۔ لہٰذا رؤیۃ سے قبل خیار ساقط نہیں ہوگا اگر چہ مشتری راضی ہو گیا ہو۔

لکن لو فسخ ...... یہ ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ جب خیار کو رؤیۃ سے معلق کیا گیا ہے کہ رؤیۃ سے قبل خیار ساقط نہیں ہوتا تو اسی طرح رؤیۃ سے قبل فسخ بھی نہیں ہونا چاہیے شارح رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا کہ اگر رؤیۃ سے قبل عقد فسخ کریں گے تو عقد فسخ ہو جائے گا اس لیے کہ رؤیۃ سے قبل عقد لازم نہیں ہے۔ لہٰذا اس عقد کو فسخ کرنا جائز ہے اور اگر فسخ کے بعد اور رؤیۃ کے وقت اجازت دے تو یہ نافذ نہیں ہوگی اس لیے کہ عقد فسخ ہو چکا ہے۔

و لا لبائعه ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ بائع کے لیے خیار رؤیۃ نہیں ہوتا اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی شئی کا وارث بنا اس نے وہ شئی دیکھنے سے قبل فروخت کر دی تو جب بائع اس شئی کو دیکھے گا تو اس کو خیار رؤیہ حاصل نہیں ہوگا، اس لیے کہ اگر ہم بائع کے لیے خیار رؤیۃ ثابت کریں پھر یا تو اسی حدیث سے کریں گے جس سے خیار رؤیۃ مشتری کے لیے ثابت ہوا ہے یا دوسری حدیث سے کریں گے جب کہ دوسری حدیث مروی نہیں ہے اور پہلی حدیث شراء کے ساتھ معلق ہے۔ لہٰذا بائع کے لیے خیار رؤیۃ ثابت نہیں ہوگا۔

و یبطله و خیار الشرط ...... سے مصنف رحمہ اللہ ان تصرفات کا ذکر کر رہے ہیں جو خیار شرط اور خیار رؤیۃ کو باطل کر دیتے ہیں یہ تصرفات دو قسم کے ہیں

اول: ایک وہ تصرفات جو خواہ رؤیۃ سے قبل ہوں یا رؤیۃ کے بعد ہوں۔ خیار رؤیۃ کو باطل کرتے ہیں

دوم: وہ تصرفات جو رؤیۃ کے بعد خیار رؤیۃ کو باطل کرتے ہیں اور رؤیۃ سے قبل خیار رؤیۃ کو باطل نہیں کرتے۔

پہلے قسم کے تصرفات جیسے مبیع کا عیب دار ہو جانا یا ایسا تصرف کرنا جو فسخ نہ ہو جیسے آزاد کرنا کہ مشتری

نے رؤیۃ سے قبل ہی غلام کو آزاد کر دیا یا مشتری نے غلام کو مدبر بنا دیا یا مشتری ایسا تصرف کرے جو کسی کے حق کو ثابت کر دے جیسے مشتری نے شئی کو دیکھنے سے قبل فروخت کر دیا اور بیع مطلق کی، یعنی اس میں خیار شرط نہیں رکھا تو ایسے تصرفات خواہ رؤیۃ سے قبل ہوں یا رؤیۃ کے بعد ہوں خیار رؤیۃ کو باطل کر دیتے ہیں۔

دوسرے تصرفات وہ ہیں جو غیر کے حق کو ثابت نہ کریں جیسے کسی شخص نے کوئی شئی بغیر دیکھے خریدی اور اس شئی کو دیکھنے سے قبل ہی خیار شرط کے ساتھ فروخت کر دیا یا اس شئی کا بھاؤ لگایا یا اس کو ہبہ کر دیا اور اس کو حوالے نہیں کیا تو ایسے تصرفات رؤیۃ کے بعد خیار رؤیۃ کو باطل کرتے ہیں اور رؤیۃ سے قبل ہوں تو خیار رؤیۃ باطل نہیں کرتے۔ اس لیے کہ یہ تصرفات صریح رضا سے زائد نہیں ہیں اور صریح رضا رؤیۃ کے بعد خیار کو باطل کرتی ہے جب کہ پہلے قسم کے تصرفات صریح رضاْ سے زائد ہیں اس لیے کہ ان میں سے بعض تو فسخ کو قبول نہیں کرتے اور بعض غیر کا حق ثابت کر دیتے ہیں سو ان تصرفات کو وجود کے بعد باطل کرنا ممکن نہیں ہے اور دوسرے قسم کے تصرفات چوں کہ فسخ کو قبول کرتے ہیں اور غیر کے حق کو ثابت بھی نہیں کرتے۔ لہٰذا ان کو باطل کرنا ممکن ہے۔

والنظرُ الی وجهِ الامةِ و الصبرةِ و وجهِ الدابةِ و كفلِها و ظاهرِ ثوبٍ مطوىٍ غيرِ مُعْلَمٍ، و الىٰ موضعِ علمه معلَماً، و نظرُ و كيلِه بالشراءِ او بالقبضِ كافٍ لا نظر رسولِه. الوكيلُ بالقبضِ هو الذى مَلَّكه القبض، فقال له: كنْ و كيلاً عنى بقبضِه، بخلاف الرسولِ، فانه الذى امرِه باداءِ الرسالةِ بالتسليمِ، فالبائعُ اذا لم يسلم اليه لا يملكُ الخصومةَ، بخلاف الوكيلِ، و عندهما نظرُ الوكيلِ بالقبضِ غيرُ كافٍ، لانه وكله بالقبضِ لا بالنظر، ولابى حنيفة رحمه اللّٰه تعالىٰ ان القبضَ الكاملَ بالنظرِ، ليعلم ان هٰذا هو الذى امر بقبضِه. و شرطُ رؤيةِ داخلِ الدارِ اليومَ. انما قال: "اليوم" لان الرؤيةَ انه اذا رأى حيطانَ الدارِ و اشجارَ البستانِ من خارجٍ كان كافياً، و ذالك لان دورَهم و بساتينَهم لم تكن متفاوتةً، فرؤيةُ الخارجِ كانت مغنيةً عن رؤيةِ الداخلِ. اما الان فالتفاوتُ فاحشٌ فلا بد من رويةِ الداخلِ و بيعُ الاعمىٰ و شراءُهٗ صح، و له الخيارُ مشتريا، و يسقطُ بمسِه المبيعِ و شمه و ذوقِه اى بمسِه فيما

يُدرک بالمسِ، و بشمهٖ فيما يدرک بالشم، و بذوقهٖ فيما يدرک بالذوقِ. و بوصفِ العقارِ. و لا اعتبارَ لوقوفهٖ في مكانٍ لو كان بصيرٌ لراٰه، كما هو قولُ ابي يوسفَ رحمه الله. و من راٰى احدَ الثوبينِ، ثم شراهما، ثم رأىٰ الاخرَ، فلهٗ ردهما، لاردُ الاٰخرَ وحدهٗ. لئلاّ يلزم تفريقَ الصفقة قبل التمامِ.

## تشریح:

اگر مبیع ایک شئی ہو تو تمام مبیع کو دیکھنا خیار رؤیۃ کو ساقط کرنے کے لیے شرط نہیں ہے، اس لیے کہ ساری مبیع دیکھنا کبھی شریعت یا عادت کی وجہ سے متعذر رہوتا ہے۔ اب اس اصل پر پہلی صورت ہے کہ غلام اور باندی کے چہرے کی طرف دیکھنا ہی خیار رؤیۃ کو ساقط کرنے کے لیے کافی ہے، اس لیے کہ ان دونوں کے تمام بدن دیکھنے میں ستر کا دیکھنا لازم آئے گا جو شرعاً متعذر ہے اور اگر مبیع کپڑا ہو تو بائع کو سارا کپڑے کے کھولنے سے ضرر ہوگا جو کہ عادۃً متعذر ہے اور کھلنے اور لپٹنے سے کپڑا خراب بھی ہو جاتا ہے۔ لہٰذا کپڑے کے ظاہر کو دیکھ لینے سے خیار رؤیۃ ساقط ہو جائے گا، البتہ اگر کپڑے کے اندر کا دیکھنا مقصود ہو جیسے کپڑا کڑھائی والا ہے تو پھر سارا کپڑا دیکھنے کے بعد خیار رؤیۃ ساقط ہوگا اور بہر حال سارے ڈھیر کو دیکھنا ممکن بھی نہیں ہے، اس لیے ڈھیر کے ظاہر کو دیکھنے سے خیار رؤیۃ ساقط ہو جائے گا۔

اگر مبیع چند اشیاء کا مجموعہ ہو اور وہ متفاوت نہ ہوں جیسے عددی یا مکیلی یا موزونی اشیا ہوں تو ان میں سے ایک کو دیکھ لینا خیار رؤیۃ کو ساقط کر دیتا ہے اس لیے کہ ایک کے دیکھ لینے سے باقی بھی معلوم ہو جائیں گے اور اگر مبیع چند اشیاء ہوں اور متفاوت ہوں جیسے جانور یا بہت سے کپڑے، تو ہر ایک کو الگ الگ دیکھنے سے خیار رؤیۃ ساقط ہوگا۔ موجودہ زمانے میں سارے گھر کو اور سارے باغ کو دیکھنے کے بعد خیار رؤیۃ ساقط ہوگا اس لیے کہ موجودہ زمانے کے گھروں میں فرق بہت زیادہ ہے اور اسی طرح لپٹے ہوئے کپڑے کا ظاہر دیکھنے سے خیار رؤیۃ ساقط نہ ہوگا بلکہ خیار رؤیۃ ساقط ہونے کے لیے ضروری ہے کہ سارے کپڑے کو کھول کر دیکھے یہ امام زفر رحمہ اللہ کے اقوال ہیں اور اسی پر آج کے زمانے میں فتویٰ ہے۔

**نظر وكيله بالشراء او بالقبض** ...... اگر ایک شخص نے کسی کو اپنا وکیل بنا کر کچھ خریدنے کے لیے بھیجا تو وکیل کے مبیع کو دیکھ لینے سے خیار رؤیۃ ساقط ہو جائے گا موکل کا دیکھنا ضروری نہیں ہے اور اگر کسی کو رسول بنا کر بھیجا تو اس کے دیکھنے سے خیار رؤیۃ ساقط نہیں ہوگا یہ امام اعظم کا مسلک ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک وکیل بھی رسول کی طرح ہے کہ جس طرح رسول کے دیکھ لینے سے خیار

رؤیۃ ساقط نہیں ہوتا اسی طرح وکیل کے دیکھ لینے سے بھی خیار رؤیۃ ساقط نہیں ہوتا۔ (رسول وہ ہوتا ہے جس کو مشتری کہے: کہ تو فلاں سے جا کر کہہ کہ وہ تجھے مبیع دے یا تم میرے اس آدمی کی طرف قاصد ہو یا یہ کہے: کہ میں نے اس شئی کے قبضے کے لیے تجھے بھیجا اور وکیل وہ ہے جس کو مشتری کہے کہ میں نے تجھے قبضے کا وکیل بنایا یا یہ کہے: کہ تو میری طرف سے قبضے کا وکیل ہو جا۔)

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ وکیل نے صرف وکالت قبول کی ہے اور وہ اس کا مالک ہے، خیار ساقط کرنے کا اسے وکیل نہیں بنایا گیا اور وہ اس کا مالک بھی نہیں ہے۔ لہٰذا وکیل کے دیکھ لینے سے خیار رؤیۃ ساقط نہیں ہوگا۔

امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ قبضے کی دو قسمیں ہیں: (۱) قبضہ کامل۔ (۲) قبضہ ناقص۔ کامل قبضہ یہ ہے کہ مشتری کسی شئی پر قبضہ کرے اور مشتری نے اس شئی کو دیکھا ہو تو اس صورت میں خیار رؤیۃ ساقط ہو جاتا ہے اور ناقص قبضہ یہ ہے کہ مشتری کسی شئی پر قبضہ کرے اور اس شئی کو نہ دیکھے تو اس صورت میں مشتری کو خیار رؤیۃ حاصل ہوگا جب مشتری قبضے کی دونوں قسموں کا مالک ہے تو مشتری جس کو وکیل بنائے گا وہ بھی انہیں دونوں قسموں کا مالک ہوگا۔ لہٰذا اگر وکیل نے دیکھ کر شئی پر قبضہ کیا تو یہ کامل قبضہ ہے اور اس سے خیار رؤیۃ ساقط ہو جائے گا اور اگر بغیر قبضہ دیکھے کیا تو یہ ناقص قبضہ ہے اور خیار رؤیۃ باقی رہے گا۔

ومن رای احد الثوبین ...... اگر کسی نے مختلف اشیاء خریدی تو جب تک وہ ہر ایک کو نہ دیکھ لے تو اس کا خیار رؤیۃ ساقط نہیں ہوگا۔ لہٰذا جب کسی شخص نے دو کپڑے خریدے اور ان میں سے ایک کو دیکھا اور دونوں کو خرید لیا، پھر اس نے دوسرا کپڑا دیکھا تو اب اگر واپس کرنا چاہے تو دونوں کو واپس کرے ،صرف دوسرے کو واپس نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ جب خریدتے وقت اس نے دونوں کو نہیں دیکھا تو اس کا خیار رؤیۃ کا حق باقی تھا اور جب تک خیار رؤیۃ ہو اس وقت تک سودا مکمل نہیں ہوتا۔

**ومنْ رأى شيئاً، ثم شراه، خُيرَ ان وجدَه متغيراً و الّا لا، و القولُ للبائعِ فى عدمِ تغيرِه، و للمشترىُ فى عدمِ رؤيتِهِ.** اى اذا اشترىٰ شيئاً قد راٰهُ، فقال البائعُ: انه لم يَتغيرُ حتىّٰ لا يكونَ لكَ الخيار، فالقولُ للبائعِ مع حلفِهِ، و لو قال المشترى: لم ارهُ، و لى الخيارُ، فالقولُ للمشترِى مع الحلفِ. **و لو اشترىٰ عدلَ زطيٍ و قبضَه، فباعَ منه ثوباً، او وهب و سلم، لم يردهُ بخيارِ رؤيةٍ او شرطٍ، بل بعيبٍ.** الزطُ جيلٌ

من الناسِ فی سوادِ العراقِ، و الثوبُ الزطی ینسبُ الیهم، و الاصلُ فیه ان ردَ البعض یُوجبُ تفریقَ الصفقةِ، و هو قبلَ التمامِ لا یجوز، و بعد التمامِ یجوز، ثم خیارُ الشرطِ و الرؤیةِ یمنعانِ تمامَ الصفقةِ، و خیارُ العیبِ یمنعُه قبلَ القبضِ، لا بعدَهٗ، و هٰذا لانهٗ اذا شرطَ الخیارِ لاحدِهما لم یتحققِ الرضاءُ الکاملُ، و کذا اذا لم یَر المشتری مشترَاہ اما اذا لم یشترطِ الخیارَ، او شرطَ الخیارَ فاجازَ من له الخیارُ، اوِ المشتری قد رأی المبیعَ، فرضِی به، فبعد ذالک انْ قبضَ فقد تمَ الصفقةُ لحصولِ الرضاءِ الکاملِ، لٰکن مع ذالک یُمکنُ ان یکونَ المبیعُ معیباً، والمشتریُ لا یرضیٰ بهٖ، فیفسخ العقدُ، فذلک امرٌ متوهمٌ، فلا یمنعُ تمامَ الصفقةِ، و انْ لم یقبضِ المبیعَ، فالبیعُ فی معرضِ الفسخِ، بان یهلکَ فی یدِ البائعِ، فیرتفعُ العقدُ، فاذا اجتمع الامرانِ، ای عدمُ القبضِ و وجودُ العیب، فیتقوی احدُهما بالاخرِ، فلا یتمُ الصفقةُ، و یظهرُ هذا فی المسأَلةِ التی تاتی، و هی قولهٗ: و لو اشتریٰ عبدَیْن صفقةً، و قبضَ احدَهما، و وجدَ به او بالاخرِ عیبا.

## تشریح:

**ومن رای شیاء ......** اگرایک شخص نے کوئی شئی دیکھی پھراس شخص نے کچھ عرصے بعدوہی شی خرید لی تواگر یہ شئی بدل گئی ہوتو مشتری کواختیار ہوگا اوراگر نہ بدلی ہوتو مشتری کواختیار نہ ہوگا اوراگر بدلنے اور نہ بدلنے میں بائع ومشتری کا اختلاف ہوگیا تو حلف کے ساتھ معتبر قول بائع کا ہوگا اوراگر دیکھنے اور نہ دیکھنے میں اختلاف ہوگیاتو حلف کے ساتھ معتبر قول مشتری کا ہے۔

اگر بدلنےاور نہ بدلنے میں اختلاف ہوگیا تو معتبر قول بائع کاقسم کے ساتھ ہوگا اس لیے کہ شئی کا پہلی حالت سے بدل جانا یہ امرِ حادث ہے یعنی ایک نئی پیدا ہونے والی شئی ہے اور مشتری امرِ حادث کا دعویٰ کررہا ہے کہ شئی بدل گئی ہےاور بائع اس کا منکر ہے کہ شئی نہیں بدلی اور یہ قاعدہ ہے کہ منکر کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوتا ہے۔

اوراگر بائع ومشتری کا دیکھنےاور نہ دیکھنے میں اختلاف ہوگیا بائع نے کہا کہ مشتری نے اس کو دیکھا تھا اورمشتری نے کہا میں نے اس کونہیں دیکھا تو اب معتبر قول مشتری کاقسم کے ساتھ ہوگا، اس لئے کہ بائع، مشتری کے شئی کے اوصاف پر مطلع ہونے کا دعویٰ کررہا ہےاور مشتری اس کا انکار کررہا ہے اور یہ

قاعدہ ہے کہ منکر کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہے۔

**و لو اشتریٰ عدل زطی** ...... سے مصنف رحمہ اللہ دوسرا مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے ''زطی'' کپڑے کی گٹھری خریدی اور اس کو دیکھے بغیر اس پر قبضہ کر لیا، پھر اس میں سے ایک کپڑا بیچ دیا یا ہبہ کر دیا اور مشتری یا موہوب لہ کے حوالے کر دیا تو اب باقی کپڑے خیار رؤیۃ اور خیار شرط کی وجہ سے واپس نہیں کر سکتا بلکہ خیارِ عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے۔''زط'' عراق کے دیہاتوں میں سے ایک قبیلے کا نام ہے اور زطی کپڑا بھی ان کی طرف منسوب ہے۔

**والا صل** ...... سے شارح رحمہ اللہ ایک اصول بیان کر رہے ہیں کہ مبیع جب چند اشیاء ہوں اور ان کو بلا دیکھے خرید لیا گیا ہو تو ان میں سے بعض کو لوٹانا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اس سے تفریق صفقۃ لازم آئے گا اور یہ بات پہلے بھی گزر چکی ہے کہ تفریق صفقۃ، صفقہ پورا ہونے سے قبل جائز نہیں ہے، اس لیے کہ حدیث پاک میں اس کی ممانعت آئی ہے اور صفقہ پورا ہونے کے بعد تفریقِ صفقہ جائز ہے۔

**ثم خیار الشرط** ......... سے شارحؒ یہ بیان کر رہے ہیں کہ تینوں خیارات میں کون سا خیار، کس وقت صفقہ پورے ہونے کو مانع ہے، چنانچہ خیارِ شرط اور خیارِ رؤیۃ تمامِ صفقہ کے لئے مانع ہیں خواہ مشتری نے قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ خیارِ شرط کی صورت میں کسی ایک کی جانب سے کامل رضا حاصل نہیں ہے جب کامل رضا حاصل نہیں ہے تو یہ بیع فسخ ہونے کے کنارے پر ہے اور خیار رؤیۃ کی صورت میں بھی یہی ہے کہ جب تک مشتری نے اپنی خریدی ہوئی شئی نہیں دیکھی تو اس کی طرف سے کامل رضا حاصل نہیں ہے، اب خیار عیب والی صورت باقی ہے کہ اس میں قبضہ کے بعد صفقہ تام نہیں ہوتا اور قبضہ سے قبل تام نہیں ہوتا۔

**اما اذا لم** ........ جب کسی بیع میں خیار شرط نہ ہو یا خیار شرط تھا پھر صاحبِ خیار اجازت دے دی یا مشتری نے اپنی خریدی ہوئی شئی دیکھ لی اور اس پر راضی ہو گیا اور اس پر قبضہ کر لیا تو چونکہ دونوں جانب سے کامل رضا حاصل ہے اس لئے صفقہ تام ہو گیا البتہ اس میں یہ احتمال باقی ہے کہ مبیع میں کوئی عیب نکل آئے اور مشتری اس عیب پر راضی نہ ہو اور واپس کرنا چاہے اور عقد فسخ کر دے، لیکن یہ احتمال ایک وہمی امر ہے اس وجہ سے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ قبضہ کے بعد صفقہ تام ہو جاتا ہے۔

**وان لم یقبض** ....... سے یہ بیان کیا کہ جب مطلق بیع (جس میں خیار شرط یا خیار رؤیۃ نہ ہو) میں مشتری مبیع پر قبضہ نہ کرے تو اب صفقہ تام نہ ہو گا کیونکہ اب اس کا احتمال ہے کہ مبیع بائع کے پاس ہلاک ہو جائے اور بیع فسخ ہو جائے اور یہ بھی احتمال ہے کہ مبیع میں عیب ہو چنانچہ قبضہ نہ کرنے کی صورت میں دو

احتمال فسخ بیع کے جمع ہو گئے ایک قبضہ نہ کرنے کی وجہ سے مبیع کا ہلاک ہونا اور دوسرا عیب کا پایا جانا تو ان میں ہر ایک دوسرے کی وجہ سے قوی ہو گیا لہٰذا اب صفقہ تام نہ ہوگا،

# فصل فی خیار العیب

و لمشتر وجدَ بمشریہٖ عیباً نقص ثمنَہٗ عند التجارِ ردُہ، او اخذُہٗ بکلِ ثمنِہٖ لا امساکُہ و اخذُ نقصانہٗ. ردُہ مبتدأٌ، و لمشترٍ خبرُہٗ، و نقصَ ثمنَہٗ صفۃُ العیبِ. و الاباقُ و لو الیٰ مادونَ سفرٍ، و البولُ فی الفراشِ، و سرقُۃ صغیرٍ یعقلُ عیبٌ. انما قال: "یعقلُ" لان سرقۃَ صغیرٍ لا یعقلُ لیس بعیبٍ. و بالغٍ عیبٌ اٰخرُ. عطفٌ علی معمولَی عاملینِ مختلفینِ، و المجرورُ مقدمٌ. او سرق عندھما. ای عندَ البائعِ و المشترِی. فی صغرِہٖ. ای فی صغرِہٖ مع العقلِ ردَہ. و ان حدثَ عندہٗ فی صغرِہ و عندَ مشترِیہ فی کبرِہٖ لا و جنونُ الصغیرِ عیبٌ ابداً، فیرد من جُن فی صغرِہٖ عندہٗ، ثم عند مشترِیہ فیہ او فی کبرہ، و البخرُ و الذفرُ والزنا و التولد منہ عیبٌ فیھا لا فیہٖ، و الکفرُ عیبٌ فیھما، والاستحاضۃُ و ارتفاعُ حیض بنتِ سبعَ عشرۃَ سنۃً لا اقلُ عیبٌ۔

تشریح:

ولمشترو جد..... جومشتری کسی شئی میں عیب پائے (عیب وہ ہوتا ہے جو تاجروں کے نزدیک ثمن کی کمی کو ثابت کردے اس لیے کہ تاجر ہی ثمن کے جاننے، پہچاننے والے ہیں) تو اس شئی کو واپس کردے یا پورے ثمن کے بدلے رکھ لے نہ کہ اس شئی کو رکھ کر اس کا نقصان لے۔

والاباق و لوالی مادون السفر ..... غلام کا بھاگنا اور غلام کا بستر میں پیشاب کردینا اور غلام کا چوری کرنا دراں حالیکہ غلام چھوٹا ہو اور عقل بھی رکھتا ہو، یہ سارے کے سارے عیوب ہیں۔ و بالغ عیب اخر ..... جب یہ تینوں عیوب بچپن میں ہوں تو ان کا سبب اور ہوتا ہے اور اگر یہی عیوب بالغ ہونے کے بعد ہوں تو ان کے اسباب دوسرے ہیں پس بچپن میں بستر پر پیشاب کرنا مثانے کی کمزوری کی وجہ سے ہے اور بالغ ہونے کے بعد بستر پر پیشاب کرنا بیماری کی وجہ سے ہے اسی طرح بچپن میں

چوری کرنا اور بھاگنا کھیل اور کود کی وجہ سے ہوتا ہے اور بالغ ہونے کے بعد یہ دونوں باطنی خباثت کی وجہ سے ہوتے ہیں۔ پس بچپن میں جو بھاگنا اور چوری کرنا اور پیشاب کرنا یہ ایک عیب ہے اور بالغ ہونے کے بعد یہ الگ عیب ہیں۔ اسی پر تفریع کرتے ہوئے **فلو سرق عندهما**...... کہ اگر ایک غلام نے بچپن میں بائع کے پاس چوری کی یا بھاگ گیا اور مشتری کے پاس بھی بچپن میں یہی کام کیے تو یہ عیب ہے اور مشتری اس عیب کی وجہ سے واپس کرے گا اس لیے کہ ان دونوں کا سبب ایک ہے اسی طرح ایک غلام میں بالغ ہونے کے بعد یہ عیب بائع کے پاس پائے گئے اور یہی عیب بالغ ہونے کے بعد مشتری کے پاس پائے گئے تو یہ عیب ہے اس لیے کہ ان کے اسباب ایک ہیں اور اگر ایک غلام میں یہ عیوب بالغ ہونے سے پہلے بائع کے پاس پائے گئے اور بالغ ہونے کے بعد یہ عیوب مشتری کے پاس پائے گئے تو چوں کہ ان کے اسباب مختلف ہیں اس لیے یہ علیحدہ عیب شمار ہوں گے۔ لہٰذا جو عیب بائع کے پاس تھا وہ مشتری کے پاس نہیں ہے اس لیے مشتری اس عیب کی وجہ سے غلام کو واپس نہیں کرسکتا۔

**جنون الصغير** ...... سے مصنفؒ یہ بیان کر رہے ہیں کہ ''جنون'' ہمیشہ کے لئے عیب ہے یعنی ایک غلام کو بچپن میں بائع کے پاس جنون ہوا پھر اسی غلام کو مشتری کے پاس بچپن میں یا بالغ ہونے کے بعد جنون ہوا تو یہ مشتری واپس کرے گا کیونکہ اس کا سبب ایک ہی ہے خواہ جنون بچپن میں ہو یا بچپن میں ہو، مصنفؒ کے قول ''ابدا'' کا یہی مطلب ہے۔

**فان ظهرَ عيب قديمٌ بعدَ ما حدث عندهُ اخرُ فله نقصانُه لا ردُهُ الّا برضیٰ بائعِه، كثوبٍ شراءُ فقطعَه فظهر عيبٌ، و لبائعه اخذُهُ كذالک، فلا يرجعُ مشتريه ان باعهُ،** ای لا يرجعُ المشتری بالنقصانِ ان باعه، لان البائعَ كان لهُ ان يقولَ له: انا اخذهُ معيباً، فالمشتری بالبيعِ يكون حابساً للمبيعِ، فلا يرجعُ بالنقصانِ. **فان خاطهُ او صبغهُ احمرَ او لتَّ السويقَ بسمنٍ، ثم ظهر عيبُهُ لا ياخذهُ بائعُهُ، و رجع بنقصانه.** ای رجع المشتری بنقصان العيبِ، و لا يكون للبائعِ ان يقولَ: انا اخذُه معيبا، لاختلافِ ملكِ المشتری بالمبيعِ، و هو الخيطُ و الصبغُ و السمنُ. **كما لو باعه بعد رؤيةِ عيبِه.** ای كما يرجعُ المشتری بنقصانِ العيبِ ان باع الثوبَ المخيطَ او المصبوغَ او السويقَ الملتوتَ بعد رؤيةِ عيبِه، لانه بالبيعِ لم يصرْ حابساً للمبيعِ، اذْ قبل البيعِ لم يكن للبائعِ اخذه معيباً، لاختلاطِ ملكِ المشتری به، فلم يبطل حقُ الرجوعِ بالنقصانِ.

## تشریح:

اگر مشتری کے پاس نیا عیب پیدا ہونے کے بعد ایک پرانا عیب بھی ظاہر ہوگیا جو بائع کے پاس تھا جیسے کسی نے کپڑا خریدا پھر اس کو کاٹ لیا پھر اس میں کوئی پرانا عیب دیکھا اب چوں کہ کاٹنا مشتری کی طرف سے پایا گیا ہے۔ لہٰذا مشتری اس کپڑے کا نقصان لے سکتا ہے۔ (نقصان معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ شئی کی قیمت عیب سے سالم ہونے کی لگائی جائے پھر عیب کے ساتھ لگائی جائے) مشتری عیب والی شئی بائع کو اس لیے واپس نہیں کرسکتا کہ اس میں ضرر ہے کیوں کہ بائع نے جب شئی کو مشتری کے حوالے کیا تھا تو وہ شئی اس عیب سے پاک تھی جو مشتری کے پاس پیدا ہوا ہے۔ لہٰذا اب بائع کو واپس کرنے میں ضرر ہے۔ ہاں البتہ اگر بائع خود اس عیب والی شئی کے لینے پر راضی ہو جائے تو مشتری اس کو دے دے اس لیے کہ وہ خود اپنے اوپر ضرر لازم کر رہا ہے چوں کہ بائع کے لیے عیب والی شئی کو لینا بھی جائز ہے۔ لہٰذا اگر مشتری نے اس کو فروخت کردیا تو پھر نقصان کا رجوع نہیں کرسکتا اس لیے کہ مشتری کے فروخت کرنے سے قبل بائع کے لیے اس کو لینا جائز تھا اور بائع یہ کہہ سکتا تھا کہ میں اس کو عیب کی حالت میں لیتا ہوں جب کہ مشتری کے فروخت کرنے کے بعد بائع کے لیے اس بات کی گنجائش نہ رہی کہ وہ یہ کہے کہ میں اس کو لیتا ہوں سو فروخت کرنے کی وجہ سے مشتری مبیع کو روکنے والا ہوا۔ لہٰذا عیب کے نقصان کا رجوع نہیں کرے گا۔

**فان خاطه او صبغه احمر** ...... اگر ایک شخص نے کپڑا خریدا پھر اس کو سی دیا یا اس کو رنگ دیا یا ستو کو گھی سے ملا دیا، اس کے بعد مشتری نے اس میں ایک پرانا عیب دیکھا تو اب مشتری کے لیے اس کو واپس کرنا صحیح نہیں ہے۔ بلکہ مشتری عیب کے نقصان کا رجوع کرے گا زیادتی کے سبب سے مبیع کو واپس نہیں کرسکتا، اس لیے کہ فسخ کرنا اصل مبیع پر زیادتی کے ساتھ ہوگا یا زیادتی کے بغیر ہوگا اور یہ دونوں صورتیں نہیں ہوسکتیں اس لیے کہ زیادتی کے بغیر مبیع کو واپس کرنا ممکن نہیں ہے، کیوں کہ زیادتی مبیع سے الگ نہیں ہوسکتی جیسا کہ دھاگہ اور گھی وغیرہ ہے اور زیادتی کے ساتھ بھی مبیع کو واپس کرنا ممکن نہیں ہے، کیوں کہ زیادتی مبیع نہیں ہے اور فسخ صرف مبیع پر ہوتا ہے تو جب یہ دونوں صورتیں ثابت نہیں ہوسکتیں تو مشتری سے ضرر دور کرنے کی ایک ہی صوت رہ گئی ہے، وہ یہ کہ مشتری عیب کے نقصان کا رجوع کرے اور مبیع اپنے پاس رکھے، شارح رحمہ اللہ نے بھی یہی وجہ بیان کی ہے کہ واپس کرنا ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ مشتری کی ملک مبیع سے مل گئی ہے اور وہ دھاگہ اور گھی وغیرہ ہے اب اگر مشتری ایسی زیادتی اور عیب کو دیکھ لینے کے بعد بھی مبیع کو فروخت کردے تو پھر مشتری کے لیے رجوع کا حق ثابت

ہے، یعنی فروخت کرنے سے قبل بھی مشتری کے لیے رجوع کا حق تھا اور فروخت کرنے کے بعد بھی مشتری کے لیے رجوع کا حق ہے جب کہ پہلے مسئلے میں جب مشتری نے کپڑے کو صرف کاٹا تھا تو فروخت کرنے سے قبل رجوع کا حق تھا اور فروخت کرنے کے بعد مشتری کے لیے رجوع کا حق نہیں تھا اس لیے کہ وہاں بائع کے لیے مبیع کو لینا بھی درست تھا جب کہ اس مسئلے میں (یعنی کپڑے کو سینے کے بعد یا ستو کو گھی میں ملانے کے بعد) بائع کے لیے مبیع کو لینے کا حق حاصل ہی نہیں ہے تو مشتری کا فروخت کرنا یا فروخت نہ کرنا برابر ہے۔ سو رجوع کا حق حاصل ہے

او اعتقَهُ قبلَها مجاناً، او دبرَه او استولدَها، او ماتَ عندهُ قبلها. ای قبلَ رؤيةِ العيبِ. صورةُ المسائلِ انه اعتقَ المشترى العبدَ مجاناً، او دبرَهُ او استولدَ المشتراةَ، او ماتَ المشترىٰ فى يد المشترِى، ثم اطلع على عيبٍ رجعَ بالنقصانِ. و ان اعتقَهُ علىٰ مالٍ، او قتلَهُ، او اكلَ الطعامَ كلَه او بعضَهُ، او لبس الثوبَ فتخرقَ لم يرجعْ. الحاصلُ ان الموتَ لا يبطلُ الرجوعَ بنقصانِ العيبِ، لانه لا صنعَ للمشترى فيه، و الاعتاقُ مجانا لا يبطلهُ ايضاً استحسانا، و القياسُ ان يبطلهُ، لان الاعتاقَ لصنعِهِ، فصارَ كالقتلِ، وجه الاستحسانِ، ان للاعتاقِ له شبهان: شبهٌ بالقتل فى انهُ بصنعِ المشترى، و شبهٌ بالموتِ فى ان الاصلَ فى الأدمى الحريةُ، فكان الملكُ موقتا الىٰ زمانِ العتقِ، فهو عودٌ الى الحالةِ الاصليةِ، فان كان بعد رؤيةِ العيبِ اعتبر ذلك الشبهةُ، فلا رجوعَ لهُ، بخلاف الموتِ بعد رؤيةِ العيبِ، فَاِنَّ حقَ الرجوعِ فيه ثابتٌ له. و انْ كان قبلَ رؤيةِ العيبِ اعتبر هٰذه الشبهةُ، حتى يكون له فيه حق الرجوعُ، و اما المسائلُ الأخرُ فلا رجوعَ بالنقصانِ فيها.

## تشریح:

اگر ایک شخص نے غلام یا باندی خریدی پھر اس کو بغیر عوض (مفت) میں آزاد کر دیا یا اس کو مدبر بنا دیا (مدبر وہ غلام یا باندی ہے جس کو آقا کہہ دے کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے) یا باندی کو خریدنے کے بعد مولیٰ نے اس سے وطی کی جس سے بچہ پیدا ہو گیا اور باندی ام ولد بن گئی یا وہ غلام یا باندی مشتری کے پاس مر گئے۔ جب کہ یہ سارے کام (آزد کرنا، مدبر بنانا، ام ولد بنانا، مرجانا) عیب کے دیکھنے سے

قبل ہوئے تو اب مشتری کا بائع سے عیب کے نقصان کا رجوع کرنا جائز ہے۔ نقصان کے معلوم کرنے کا وہی طریقہ ہے جو پہلے گزرا یعنی پہلے اس غلام کی بلا عیب ہونے کی صورت میں قیمت لگائی جائے پھر عیب کے ساتھ لگائی جائے جو فرق نکلے اس کو ثمن پر تقسیم کرلیا جائے اور اگر اس نے غلام کو قتل کر دیا یا اس کو عوض لے کر آزاد کیا اور پھر عیب دیکھا تو رجوع نہ کرے گا۔ موت کے بعد اور بغیر عوض سے آزاد کرنے کے بعد عیب دیکھ لینے کی صورت میں نقصان کا رجوع مشتری کے لیے ثابت ہے اور قتل کرنے اور عوض لیکر آزاد کرنے کی صورت میں رجوع نہیں ہے ان دونوں میں فرق اور رجوع کی دلیل بیان کر رہے ہیں

''الحاصل ان الموت'' سے فرق اور دلیل بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ موت کی وجہ سے رجوع کا حق نہ ہو تو اس سے مشتری کو ضرر ہوگا اس شئی کی وجہ سے جس میں مشتری کا کوئی فعل نہیں ہے اور وہ شئی موت ہے۔ لہٰذا مشتری نقصان کا رجوع کرے گا۔ بہر حال بلا عوض آزاد کرنے کے بعد بھی رجوع کا حق باطل نہیں ہوتا۔ یہ استحسان کا تقاضہ ہے اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ آزاد کرنے کے بعد مشتری کے لیے رجوع کا حق نہیں ہونا چاہیے اس لیے کہ آزاد کرنا اس کا اپنا فعل ہے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اعتاق کی دو مشابہت ہیں۔ ایک مشابہت قتل کے ساتھ اس بارے میں ہے کہ جس طرح قتل کرنا مشتری کا اپنا فعل ہے اسی طرح آزاد کرنا بھی اس کا اپنا فعل ہے تو جیسے قتل کرنے کے بعد مشتری کے لیے رجوع کا حق نہیں ہے، اسی طرح آزاد کرنے کے بعد بھی مشتری کے لیے رجوع کا حق نہیں ہونا چاہیے اور اعتاق کی دوسری مشابہت موت کے ساتھ اس بارے میں ہے کہ اعتاق ملک کو ختم کرنے والا ہے اس لیے کہ آدمی میں اصل یہ ہے کہ وہ ملک کا محل نہیں ہے یعنی آدمی میں اصل آزاد ہونا ہے تو جب آدمی غلام ہوگیا تو یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ ملک اصل نہیں ہے بلکہ یہ ملک، اعتاق تک موقت ہے یعنی اعتاق آدمی کو حالتِ اصلی کی طرف لوٹانے والا ہے تو یہ اعتاق موت کے مشابہ ہوا کہ جیسے زندگی انسان میں اصل نہیں ہے کہ ہمیشہ زندہ ہی رہے گا تو موت زندگی کو ختم کر دیتی ہے اور آدمی کو اصل کی طرف لوٹا دیتی ہے پس جس طرح موت کے بعد مشتری کے لیے رجوع کا حق ہوتا ہے، اسی طرح اعتاق کے بعد بھی رجوع کا حق ہونا چاہیے تو جب اعتاق کی موت کے ساتھ مشابہت یہ تقاضہ کر رہی ہے کہ رجوع کا حق ہونا چاہیے اور اعتاق کی قتل کے ساتھ مشابہت یہ تقاضہ کر رہی ہے کہ رجوع کا حق نہیں ہونا چاہیے اور دونوں مشابہت کا ایک ساتھ اعتبار نہیں کر سکتے اور نہ ہی دونوں مشابہت کو چھوڑ سکتے ہیں اور ہر ایک کا اعتبار کرنا ضروری بھی ہے تو اس کی صورت یہ کہ اعتاق اگر عیب کو دیکھ لینے کے بعد واقع ہوا تو قتل والے شبھے کا اعتبار کیا جائے گا اور مشتری کے لیے رجوع کا حق نہ ہوگا بخلاف موت کے ہے جو عیب دیکھ لینے

کے بعد واقع ہو کیوں کہ اس موت سے رجوع کا حق باطل نہیں ہوگا اور اگر اعتاق عیب کو دیکھ لینے سے قبل ہو تو موت والے شبہے کا اعتبار کیا جائے گا اور مشتری کے لیے رجوع کا حق ہوگا۔

وان شرىٰ بيضاً اوبطيخاًاوقثاءً اوخياراًاوجوزاً، فكسرَ، فوجد فاسداً، فلهُ نقصانهُ فى المنتفعِ به، و كلَ ثمنهِ فى غيره، ومن باع مشريَهُ، وردُعليه بعيبٍ بقضاءٍ باِقرارٍ او ببينةٍ او نكولٍ، رد على بائعِهٖ، و ان رد برضاهُ لا. اشترىٰ شيئاً، ثم باعهُ، فادعى المشترى الثاني عيباًعلى المشترى الاول،واثبتَ ذلك بالبينة او بالنكول او بالاقرارِ، فقضى القاضى، فردُ على بائعِهٖ، كان له ان يخاصمَ البائعَ الاول، قال فى الهدايةِ: معنى القضاءِ بالاقرارِ انه انكر الاقرارفاثبت بالبينة فان قيل المشترى الاول اذا انكرَ اقرارَهُ بالعيبِ، صار كانه اقرَ عند القاضى فان الثابتَ بالبينةِ، كالثابتِ عيانا، فينبغى ان لايكونَ له ولايةُ الردِ على البائع الاولِ، سواءً اقر عند القاضِى او انكرَ اقرارهُ فيثبت بالبينةِ، لان الاقرارَ حجةٌ قاصرةٌ، فاىُ فائدةٍ فى قوله: معنى القضاءِ بالاقرار اَنه انكر الاقرار؟ قلنا: نحنُ لم نجعلِ الاقرارَ حجةً متعديةً، و لم نقل ان الردَ على المشرى الاول ردٌ على بائعهٖ، بل له ان يخاصمَ بائعَهُ، فان المشترى الثانى اذا اثبتَ ان العيبَ كان فى يد المشترى الاول وردُ عليه، فالمشترى الاول ان اثبت ان العيبَ كان فى يد بائعِهٖ ردُ عليه، و الا فلا، والفرق بين اقرارِهٖ عند القاضى و بين اثباتِ اقرارِهٖ بالبينةِ انه اذا اقرَ عند القاضى يكون طائعاً فى اخذِ المبيعِ، فصار كما اشترىٰ من المشترى الثانى، فلا يكونُ له و لايةُ الردِ على البائعِ الاولِ اما اذ انكر اقرارَه بالعيبِ فيثبت بالبنيةِ لم يكن طائعاً فى الاخذِ، فيكون اخذُهُ بحكمِ الفسخِ كانه لم بيعُ، فيكون له المخاصمةُ مع بائعهٖ، و قد قيل: هٰذه المسألةُ فيما اذا ادعىٰ المشترى الثانىُ على المشترى الاول ان العيبَ كان فى يدِ البائعِ الاولِ، فحينئذٍ للمشترِى الاولِ ان يخاصمَ على بائعِهٖ، اما اذا ادعىٰ ان العيبَ كان فى يدِ المشترى الاول، فليسَ له ان يخاصمَ على بائعِه، اقول: فيه نظرٌ، لانه اذا ادعىٰ ان العيبَ كان فى يدِ البائعِ الاولِ، و اقام عليه البينةَ، و قضىٰ على المشترى الاول، فهٰذا القضاءُ

لیس قضاءً علی البائعِ الاولِ، و هٰذه البینةُ لم تقمْ علی البائعِ الاولِ، و لا علی نائبه، لان ما یُدعیٰ علی الغائبِ لیس سَبَباً لما یدعیٰ علی الحاضرِ.

## تشریح:

اشتری شیئاً ...... سے صورت مسئلہ کا بیان ہے کہ زید نے عمرو سے کوئی شئی خریدی پھر زید نے یہ شئی خالد کو بیچ دی، پھر خالد نے شئی پر قبضہ کرنے کے بعد عیب پایا تو خالد نے زید پر عیب کا دعویٰ کیا کہ یہ عیب تمہارے پاس تھا، اور خالد نے اس عیب کے وجود پر بینہ قائم کی کہ یہ عیب زید کے پاس تھا یا پھر خالد کے پاس عیب کے وجود پر بینہ نہ تھی تو قاضی نے زید سے قسم اٹھانے کو کہا تو زید نے انکار کر دیا یا پھر خالد کے قاضی پاس آنے سے پہلے زید نے عیب کے موجود ہونے کا اقرار کیا تھا لیکن پھر بعد میں زید نے اقرار سے انکار کر دیا تو خالد نے قاضی کے پاس زید کے اقرار کو ثابت کر دیا'' ان ساری صورتوں (یعنی عیب پر بینہ قائم ہو یا قسم سے انکار ہو یا اقرار کو قاضی کے سامنے ثابت کیا ہو گیا) میں قاضی نے زید کے خلاف فیصلہ کر دیا پھر خالد نے مبیع زید کے حوالے کر دی تو اب زید کے لیے جائز ہے کہ عمرو سے جا کر اس عیب کے بارے میں جھگڑے اور اگر زید نے خالد سے مبیع قاضی کے فیصلے کے بغیر خود ہی لے لی یعنی خالد نے جب عیب کے موجود ہونے کا دعویٰ کیا تو زید نے اس سے مبیع لے لی تو اب زید مبیع کے بارے میں عمرو سے جھگڑا نہیں کر سکتا۔

متن میں یہ جو عبارت آئی کہ ''رد علیه بعیب بقضاء باقرار'' اس کا مطلب صاحب ہدایہ نے یہ بتایا ہے کہ اقرار کے ساتھ فیصلہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ مشتری اول نے پہلے عیب کے وجود کا اقرار کیا اور بعد میں اس اقرار کا انکار کر دیا پھر مشتری ثانی، مشتری اول کو قاضی کے پاس لے گیا اور اس کے اقرار کو بینہ سے ثابت کیا۔ صاحب ہدایہ کے نزدیک ''بقضاء باقرار'' کا مطلب یہ ہے، اب یہ بات کہ صاحب ہدایہ نے اس کی تاویل اس طرح کیوں کی؟ اس لیے کہ اگر مشتری اول پہلے عیب کا اقرار کرنے کے بعد انکار نہ کرتا تو قاضی تک جانے کی نوبت ہی نہ آتی اور قاضی کے فیصلے کے بغیر ہی مشتری اول اقرار کی وجہ سے شئی کو واپس لے لیتا اور اگر اقرار کی وجہ سے مشتری اول شئی کو واپس لے لیتا تو مشتری اول کے بائع سے عیب کے بارے میں جھگڑنے کی گنجائش نہ رہتی جب کہ مصنف نے فرمایا ہے کہ مشتری ثانی اگر مشتری اول کو شئی اقرار کے فیصلے کی وجہ سے واپس کرے تو مشتری اول کے لیے بائع سے جھگڑا کرنے کی گنجائش ہے۔ لہٰذا یہ بات معلوم ہوئی کہ متن کا لفظ ''بقضا باقرار'' سے مطلق اقرار مراد نہیں ہے بلکہ اقرار کرنے کے بعد انکار کیا پھر اس کے اقرار کو قضاء سے ثابت کیا گیا۔

**فان قیل المشتری الاول** ...... سے شارح رحمہ اللہ ہدایہ کی عبارت پر ہونے والے اشکال کو ذکر کر رہے ہیں جس کی تقریر یہ ہے کہ مشتری اول نے جب اقرار کرنے کے بعد اپنے اقرار کا انکار کیا پھر مشتری ثانی نے اس کے اقرار کو قاضی کے پاس گواہی سے ثابت کیا تو جب مشتری اول کا اقرار گواہی سے ثابت ہو گیا تو یہ اس طرح ہو گیا گویا مشتری اول نے خود قاضی کے پاس اقرار کیا ہے، اس لیے کہ جو شئی گواہی سے ثابت ہو وہ اس شئی کی طرح ہے جو آمنے سامنے ثابت ہو تو جب مشتری اول کے اقرار کو قاضی کے پاس ثابت کرنا ایسے ہی ہے جیسے مشتری اول نے خود قاضی کے پاس اقرار کیا ہو تو مناسب یہ تھا کہ مشتری اول کے لیے بھی بائع کو شئی واپس کرنے کی ولایت نہ ہو چاہے مشتری اول خود قاضی کے پاس اقرار کرے یا اس نے اقرار کے بعد انکار کیا، پھر اس کے اقرار کو قاضی کے پاس ثابت کیا جائے۔ اس لیے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے، حجت قاصرہ کا مطلب یہ ہے کہ اقرار سے جو ضرر ہو اس کو صرف اقرار کرنے والا اٹھائے گا کسی اور پر اس کے اقرار کی وجہ سے کچھ نہ ثابت ہوگا تو جب مشتری اول کے قاضی کے پاس اقرار کرنے اور اقرار کا انکار کرنے کے بعد اس کے اقرار کو ثابت کیے جانے میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی دونوں کا حکم ایک ہے کہ مشتری اول کے لیے بائع کو شئی واپس کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے تو پھر صاحب ہدایہ نے "**بقضا باقرار**" کی یہ تاویل کیوں کہ مشتری اول نے اقرار کے بعد انکار کیا پھر اس کے اقرار کو گواہی سے ثابت کیا گیا۔

**قلنا نحن لم نجعل** ...... سے شارح اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جس کی تقریر یہ ہے کہ جیسا کہ اعتراض کرنے والا اپنے اعتراض سے یہ بات ثابت کر رہا تھا کہ تم نے اقرار کو حجت متعدیہ بنایا (حجت متعدیہ وہ ہے کہ جس کا دوسرے پر بھی اثر ہو جیسے گواہی وغیرہ) اور اقرار کو حجت متعدیہ بنانے کی وجہ سے تم نے کہا کہ مشتری اول کو بائع پر واپس کرنے کی ولایت حاصل ہے تو اسی بات کا جواب دیتے ہوئے شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ہم نے اقرار کو حجت متعدیہ نہیں بنایا اور نہ ہی ہم یہ کہتے ہیں کہ جب مشتری ثانی نے مشتری اول کو مبیع واپس کی تو مشتری اول، بائع کو واپس کر دے۔ جیسا کہ معترض اقرار کے حجت متعدیہ ہونے سے سمجھا ہے بلکہ ہم نے یہ کہا ہے کہ جب مشتری ثانی، مشتری اول کو شئی واپس کر دے تو مشتری اول کے لیے بھی اس بات کی گنجائش ہے کہ وہ بائع سے جھگڑا کرے اگر وہ عیب اس کے پاس ثابت کر دے تو اس کو واپس کر دے ورنہ نہیں۔ باقی ہدایہ کی عبارت پر یہ اشکال کہ قاضی کے پاس اقرار کرنے اور اقرار کے انکار کرنے کے بعد اس کو قاضی کے پاس ثابت کرنے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، تو ان میں یہ فرق کیوں کیا گیا کہ مشتری اول اگر خود اقرار کرے تو اس کے لیے واپس کرنے کی ولایت نہیں ہے اور اگر اپنے اقرار کا انکار کرے پھر اس کے اقرار کو گواہی سے ثابت کیا جائے

تو مشتری اول کے لیے بائع کو واپس کرنے کی ولایت ہے اس کا جواب شارح رحمہ اللہ نے والفرق بین اقرارہ...... سے دیا کہ قاضی کے پاس اقرار کرنے اور اس کے اقرار کو گواہی کے ساتھ ثابت کرنے کے درمیان فرق یہ ہے کہ جب مشتری اول قاضی کے پاس خود اقرار کرے تو وہ مبیع کو لینے میں راضی ہے تو یہ ایسے ہی ہو گیا جیسے مشتری اول نے مشتری ثانی سے اس شئی کو خریدا ہے تو اب مشتری اول کے لیے بائع کو واپس کرنے کی ولایت نہیں ہے اور بہر حال جب مشتری اول نے اپنے اقرار کا انکار کیا، پھر اس کے اقرار کو گواہی سے ثابت کیا گیا تو اب یہ مشتری اول مبیع لینے میں راضی نہیں ہے۔ لہٰذا اب اس کا مبیع کو لینا فسخ کے حکم میں ہے سو یہ ایسے ہی ہو گیا جیسے مشتری اول اور مشتری ثانی کے درمیان بیع ہوئی ہی نہیں ہے تو مشتری اول کے لیے بائع سے جھگڑا کرنے کی ولایت ہے۔

بعض نے کہا ہے کہ یہ مذکورہ مسئلہ اس وقت ہے جب مشتری ثانی نے مشتری اول پر اس بات کا دعویٰ کیا ہو کہ یہ عیب بائع کے پاس تھا تو اس وقت مشتری اول کے لیے بائع سے عیب کے بارے میں جھگڑا کرنا جائز ہے۔ بہر حال اگر مشتری ثانی اس بات کا دعویٰ کرے کہ عیب مشتری اول کے قبضے میں پیدا تھا تو اب مشتری اول کے لیے بائع سے جھگڑا کرنا جائز نہیں ہے۔

''اقول فیہ نظر ......'' سے شارح مذکورہ قول کے ضعف کو بیان کر رہے ہیں وہ اس طرح کہ جب مشتری ثانی نے اس بات کا دعویٰ کیا کہ عیب بائع کے پاس تھا اور گواہی بھی قائم کر دی اور قاضی نے مشتری اول کے خلاف فیصلہ بھی کر دیا تو یہ گواہی اور فیصلہ بائع کے خلاف نہیں قائم ہوا۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ مشتری ثانی چاہے بائع کے خلاف دعویٰ کرے یا مشتری اول کے خلاف دعویٰ کرے دونوں صورتوں میں بائع کے خلاف فیصلہ ہو گا، اس لیے کہ بائع غائب ہے اور گواہی غائب کے خلاف قائم نہیں ہوتی اور نہ ہی غائب پر فیصلہ نافذ ہوتا ہے۔ سو صاحب ''قیل'' کا یہ کہنا کہ یہ مسئلہ اس وقت ہے جب مشتری ثانی نے بائع اول کے خلاف دعویٰ کیا ہو، درست نہیں ہے۔

وھذہ البینۃ ...... سے شارح رحمہ اللہ بتا رہے ہیں کہ یہ بینہ جو مشتری ثانی نے مشتری اول کے خلاف قائم کی ہے یہ بائع کے خلاف قائم نہیں ہوئی اور نہ ہی بائع کے قائم مقام یا نائب پر قائم ہوئی ہے، اور نہ ہی اس صورت میں جو غائب پر دعویٰ کیا گیا ہے وہ حاضر پر دعویٰ کرنے کا سبب نہیں ہے۔ یہ شارح رحمہ اللہ نے ایک اصول کی طرف اشارہ کیا ہے کہ غائب کے خلاف فیصلہ صحیح نہیں ہوتا مگر دو صورتوں میں، یا تو غائب کا قائم مقام موجود ہو جیسے وکیل اور وصی وغیرہ یا پھر جو غائب پر دعویٰ کیا گیا ہے، وہ حاضر پر دعویٰ کرنے کا سبب ہو جیسے زید، عمرو کو قاضی کے پاس لایا اور یہ دعویٰ کیا کہ عمرو کے قبضے میں جو گھر ہے، وہ میں نے بکر سے خریدا ہے اور بکر عدالت میں موجود نہیں ہے سو زید نے بکر سے گھر خریدنے کا دعویٰ کیا

اور یہ دعویٰ عمرو پر دعویٰ کرنے کا سبب ہے۔ لہٰذا بکر جو عدالت میں موجود نہیں ہے، اس پر دعویٰ کرنا یہ عمرو جو عدالت میں موجود ہے، اس پر دعویٰ کرنے کا سبب ہے، کیوں کہ اگر زید نے بکر سے گھر خریدا تھا تب ہی تو وہ عمر پر گھر کا دعویٰ کر سکتا ہے چنانچہ اب قاضی بکر کے خلاف فیصلہ دے سکتا ہے، لیکن اس مسئلے میں نہ بائع کا وکیل موجود ہے اور نہ ہی مشتری ثانی کا بائع اول پر دعویٰ کرنا مشتری ثانی پر دعویٰ کرنے کا سبب ہے۔ لہٰذا غائب پر فیصلہ درست نہیں ہے۔

**فانْ قبض مشريهُ و ادعىٰ عيبا لم يجبر علي دفع ثمنهٖ حتّٰى يحلف بائعهُ، او يقيم بينة. فقولهُ "اويقيم" مرفوعٌ، عطفٌ علي قولهٖ "لم يجبر"، و ليس عطفا علي قولهٖ "يحلف بائعهُ" لانه حينئذٍ يكون اقامه البينة غاية لعدم الجبر، فان اقام البينة ينتهي عدم الجبر، فيلزم الجبر علي دفع الثمن عند اقامة البينة علي العيب فالحاصل ان المشتريَ اذا ادعىٰ عيبا يقيم بينة علي دعواه و يرد، و انْ لم يكن له بينةٌ يحلف بائعهُ انهُ لا عيبَ، و حينئذٍ يجبر علي دفع الثمن، لا قبل الحلف، فاحد الامرين ثابتٌ، اما اقامة البينة علي وجود العيب او عدم الجبر علي دفع الثمن حتي يحلف، و ان نصب قولهُ "او يقيم" فلهُ وجهٌ، و هو ان يكون المراد بعدم الجبر علي دفع الثمن عدم الجبر علي دفعهٖ بشرط ان يكون الثمن واجباً بحكم البيع، و هو مغيا باحد الامرين، اما الحلف علي انه لا عيب، فحينئذٍ يجبر علي دفع الثمن، او اقامة البينة علي وجود العيب، فحنيئذٍ يفسخ البيع، و لا يبقي الثمن واجباً، فينتهي عدم الجبر بشرط كونهٖ واجباً.**

## تشریح:

صورتِ مسئلہ یوں ہے کہ زید نے خالد سے کوئی شئی خریدی اور زید نے اس پر قبضہ بھی کر لیا اس کے بعد زید نے اس شئی میں عیب کے موجود ہونے کا دعویٰ کیا تو اب زید کو مبیع کی قیمت دینے پر اس وقت تک مجبور نہیں کیا جائے گا جب تک خالد عیب کے نہ ہونے پر قسم کھالے تو جب خالد قسم کھالے تو زید کو ثمن دینے پر مجبور کیا جائے گا یا پھر زید عیب کے موجود ہونے پر گواہی قائم کردے تو پھر زید کو اختیار ہے، چاہے ثمن کو ادا کردے چاہے مبیع کو رکھ لے۔

اشکال کی تقریر سمجھنے سے قبل یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ لفظ "حتی" غایت کے لیے آتا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے "لم اجلسُ حتي يقومَ زيدٌ" یعنی میں نہیں بیٹھوں گا یہاں تک کہ زید کھڑا ہو جائے۔ اب

اس مثال میں ''حتی'' غایت کے لیے ہے کہ میرا نہ بیٹھنا اس وقت تک ہے جب تک زید کھڑا نہ ہو جائے یعنی میرے نہ بیٹھنے کی انتہا زید کا کھڑا ہونا ہے سو جب زید کھڑا ہو جائے گا تو میں بیٹھ جاؤں گا۔
اب اشکال یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ کی عبارت ''**لم یجبر علی دفع ثمنه حتی یحلف بائعه او یقیم بینة**'' میں ثمن دینے پر مجبور نہ کرنے کی انتہا ''**حتی**'' کے ذریعے یا تو بائع کی یمین ہے یا پھر مشتری کا گواہی قائم کرنا، سو ماتن نے مجبور نہ کرنے کی انتہاء دو اشیاء کو بنایا ہے، لیکن ان میں سے پہلی شئی کو انتہا بنانا صحیح ہے جب کہ دوسری کو غایت بنانا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مطلب یہ ہوگا کہ مشتری کو ثمن دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ بائع قسم کھالے یعنی مجبور نہ کرنے کی انتہا بائع کا قسم کھانا ہے سو جب بائع قسم کھائے گا تو مشتری کو ثمن دینے پر مجبور بھی کیا جائے گا یہ بات تو درست ہے لیکن اگر مجبور نہ کرنے کی غایت مشتری کا بینہ قائم کرنا ہو تو یہ درست نہیں ہے اس لیے کہ اس وقت مجبور نہ کرنے کی غایت (انتہا) مشتری کا بینہ قائم کرنا ہوگا یعنی اس وقت تک مجبور نہ کیا جائے گا جب تک مشتری گواہی قائم نہ کر دے سو جب مشتری نے عیب کے وجود پر گواہی قائم کر دی تو اس کو ثمن دینے پر مجبور کیا جائے گا تو یہ بات درست نہیں ہے اس لیے کہ عیب کے وجود پر گواہی قائم کرنے سے مجبور نہ کرنا مزید پختہ ہو جائے گا نہ کہ ختم ہو جائے گا۔ لہٰذا اس عبارت میں مجبور نہ کرنے کی غایت بائع کی قسم کو بنانا درست ہے اور مشتری کی گواہی کو غایت بنانا درست نہیں ہے۔
''**فقوله او یقیم مرفوع**'' سے شارح رحمہ اللہ اسی مذکورہ اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ مذکورہ اشکال تو اس وقت لازم آئے گا جب ''**او یقیم**'' کا عطف ''**یحلف بائعه**'' پر کیا جائے کہ جس طرح ''**یحلف بائعه**'' عدم جبر کی غایت ہے، اسی طرح ''**او یقیم**'' بھی غایت بن جائے سو اسی وجہ سے ''**او یقیم**'' کا عطف ''**لم یجبر**'' پر ہے، پھر یہ اشکال وارد نہیں ہوگا اس لیے کہ پھر ''**او یقیم**'' ''**حتی**'' کے تحت نہیں آئے گا۔ لہٰذا یہ غایت بھی نہیں بنے گا۔ ''**لانه حینئذ**'' ...... سے شارح رحمہ اللہ ''**او یقیم**'' کے ''**یحلف بائعه**'' پر عطف نہ ہونے کی وجہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ''**او یقیم**'' کا عطف اگر ''**یحلف بائعه**'' پر ہو تو یہ عدمِ جبر کی غایت بن جائے گا لہٰذا اگر مشتری نے گواہی قائم کر دی تو ثمن دینے پر مجبور کرنا لازم آئے گا اور یہ درست نہیں ہے۔
**فالحاصل** ...... سے شارح رحمہ اللہ اس مسئلے کا خلاصہ ذکر کر رہے ہیں کہ مشتری جب عیب کے وجود ہونے کا دعویٰ کرے تو اپنے دعوے پر گواہی قائم کرے اگر اس نے اپنے دعوے پر گواہی قائم کر دی تو اس شئی کو واپس کر دے اور اگر مشتری اپنے دعوے پر گواہی قائم نہ کر سکے تو بائع سے قسم لی جائے

کہ اس میں عیب نہیں ہے تو پھر مشتری کو ثمن دینے پر مجبور کیا جائے گا اور بائع کی قسم اٹھانے سے قبل مجبور نہیں کیا جائے گا تو عیب کا دعویٰ کرنے کے بعد دو باتوں میں سے ایک ہوگی یا تو عیب کے وجود پر گواہی قائم ہو جائے یا پھر بائع عیب نہ ہونے پر قسم اٹھالے۔

''و ان نصب قوله او یقیم'' سے شارح رحمہ اللہ اس عبارت کی ایک مزید توجیہ ذکر کر رہے ہیں جس پر اعتراض تھا جس کی تقریر یہ ہے کہ اگر ''او یقیم'' کا عطف ''یحلف'' پر ڈالا جائے تو یہ بھی درست ہو جائے گا، لیکن اس کے لیے ایک قید محذوف ماننا پڑے گی وہ یہ کہ ثمن دینے پر مجبور نہ کرنے سے مراد ثمن دینے پر مجبور نہ کرنا اس شرط کے ساتھ ہے کہ وہ ثمن بیع کے حکم سے واجب ہوا ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا کہ مشتری کو ثمن دینے پر مجبور نہ کیا جائے اس سے مراد وہ ثمن ہے جو بیع کے حکم سے ثابت ہوا ہو، لہٰذا اس کی غایت دونوں باتوں کے ساتھ ہوگی یعنی بائع کی قسم کے ساتھ اور مشتری کی گواہی کے ساتھ تو مطلب یہ ہوگا کہ مشتری کو ثمن دینے پر مجبور نہ کیا جائے گا یہاں تک کہ بائع عیب کے نہ ہونے پر قسم اٹھالے جب بائع قسم اٹھالے گا تو اس وقت مشتری کو ثمن دینے پر مجبور کیا جائے گا یا مشتری کو ثمن دینے پر مجبور نہ کیا جائے یہاں تک کہ مشتری عیب کے وجود پر گواہی قائم کر دے تو جب مشتری نے عیب کے وجود پر گواہی قائم کر دی تو بیع فسخ ہو جائے گی اور جب بیع فسخ ہو جاتی ہے تو ثمن واجب نہیں رہتا۔ لہٰذا ثمن دینے پر مجبور نہ کرنا اس شرط کے ساتھ ہے کہ وہ ثمن واجب ہو اور جب مشتری نے عیب کے وجود پر گواہی قائم کر دی تو ثمن واجب ہی نہ رہتا کہ مشتری اس کو ادا کرے۔

**وعند غیبةِ شهودِهٖ دُفِع الثمنُ ان حلف بائعُهٗ، و لزِم عیبُهٗ انْ نكلَ.** ای انْ قال المشتری: شهودیْ غیبٌ، دفعَ الثمنَ ان حلف بائعُهٗ ان لا عیبَ، و ان نكلَ البائعُ ثبت العیبُ. **فان ادعیٰ اباقَهٗ اقام بینةً او لا انه اِبق عندهٗ، ثم حلفَ بائعُهٗ باللّٰه لقد باعهٗ و سلمهٗ و ما اِبق قط، او باللّٰه ما لهٗ حقُ الردِ علیک من دعواہ هذه، او باللّٰه ما اِبق عندک قط، لا باللّٰه لقد باعهٗ و ما بهٖ هذا العیبُ، و لا باللّٰه لقد باعهٗ و سلّمهٗ و ما بهٖ هذا العیبُ.** انما لم یُحلفُ بهٰذینِ الطیریقینِ، اذ فی الاولِ یمكنُ ان لا یكونَ العیبُ وقتَ البیعِ، فیحدثُ بعدالبیعِ قبل التسلیمِ، و علیٰ هٰذا التقدیرِ للمشترِی حقُ الردِ ایضاً، و اما فی الثانی: فلان البائعَ یمكنُ ان یأوِل كلامَه، بان یكونَ المرادُ ان العیبَ لم یكن موجوداً عند البیعِ و التسلیمِ، بمعنیٰ ان وجودَ العیبِ عند كلِ واحدٍ منهما منتفٍ، فیمكن انه كان موجوداً عند التسلیمِ لا البیعِ، فان قلتَ: هٰذا الاحتمالُ ثابتٌ

**فی قولہٖ "لقد باعہٗ و سلمہٗ و ما ابق قط" ای وجد کلُ واحدٍ منهما و ما اِبق عند وجودِ کلِ واحدٍ، فیمکن انه قد ابق عند وجودِ التسلیمِ لا البیعِ، قلتُ: کلمۃُ "قط" تنافِی ھٰذا المعنیٰ، لانَّها موضوعۃٌ لعمومِ السلبِ فی الماضِی، و ذالک المعنیٰ ھو سلبُ العمومِ۔**

## تشریح:

**فان ادعی اباقه** ..... مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی سے غلام خریدا اور پھر کچھ عرصے بعد مشتری نے غلام کے بھاگنے کا دعویٰ کیا کہ اس میں بھاگنے کا عیب ہے اور بائع نے اس عیب کو جھٹلایا کہ اس میں بھاگنے کا عیب نہیں ہے، پھر دونوں قاضی کے پاس گئے تو قاضی مشتری کا دعویٰ نہیں سنے گا یہاں تک کہ مشتری اپنے پاس سے غلام بھاگنے پر گواہی قائم کردے، پھر اگر مشتری نے غلام کے بھاگنے پر گواہی قائم کردی تو قاضی مشتری کا دعویٰ سنے گا اور دعویٰ سننے کے بعد قاضی بائع سے پوچھے گا کیا تیرے پاس بھی یہ عیب موجود تھا اگر بائع اس کا اقرار کرے تو مشتری سے غلام لے کر بائع کو واپس کردے اور اگر بائع نے اس عیب کے وجود کا انکار کردیا تو قاضی مشتری سے پوچھے کیا تیرے پاس اس بات پر گواہی ہے کہ یہ عیب بائع کے پاس تھا اگر مشتری نے گواہی قائم کردی تو غلام بائع کو واپس کردے اور اگر مشتری کے پاس گواہی نہ ہو اور وہ بائع سے قسم طلب کرے تو قاضی بائع سے قسم لے لے اور بائع اس طرح قسم کھائے کہ "**باللّٰه لقد بعت و سلمت الیه و ما ابق عندی قط**" (اللہ کی قسم! میں نے اس کو فروخت کیا اور میں نے اس کے حوالے کیا اور یہ غلام میرے پاس سے کبھی نہیں بھاگا) یا پھر اس طرح قسم لے "**باللّٰه ماله حق الرد علی من دعواه هذه**" (اللہ کی قسم اس کے لیے غلام کو مجھ پر لوٹانا اس دعوے کی وجہ سے نہیں ہے) یا پھر اس طرح قسم لے "**باللّٰه ما ابق عندی قط**" (اللہ کی قسم! یہ غلام میرے پاس سے کبھی نہیں بھاگا) اور بائع اس طرح قسم نہ اٹھائے کہ "**باللّٰه لقد بعته و ما به هذا العیب**" (اللہ کی قسم! میں نے اس کو فروخت کیا اور اس میں یہ عیب نہ تھا) اور نہ ہی اس طرح اٹھائے "**لقد بعته و سلمته و ما به هذا العیب**" (میں نے اس کو فروخت کیا اور اس کو حوالے کیا اور اس میں یہ عیب نہ تھا) لہٰذا قاضی بائع سے پہلے تین طریقوں سے قسم لے گا اور آخری دو طریقوں سے قسم نہ لے گا۔ بہر حال پہلی صورت (یعنی جب اس نے قسم اٹھائی (**لقد بعته و ما به هذا العیب**) میں اس لیے کہ اس میں یہ بات ممکن ہے کہ عیب بیع کے بعد اور حوالے کرنے سے پہلے پیدا ہوا ہو جیسے مشتری نے بائع سے غلام خرید لیا اور بائع سے کہا کہ میں اس پر قبضہ بعد میں کرلوں گا، پھر اس غلام

میں بائع کے پاس سے بھاگنے کا عیب شروع ہوگیا اور مشتری کو اس کی خبر نہ ہوئی سو جب بائع نے اس طرح قسم اٹھائی تو وہ اپنی قسم میں سچا ہے اس لیے کہ فروخت کرتے وقت عیب نہ تھا لہٰذا اس قسم سے مشتری کو ضرر ہوگا لہٰذا بائع اس طرح قسم نہ اٹھائے گا اور اسی طرح بائع "**لقد بعته و سلمته و ما به هذا العيب**" کی طرح قسم اس لیے نہیں اٹھائے گا کہ اس قسم میں بھاگنے کا تعلق دونوں اشیاء سے ہے یعنی اس قسم سے یہ سمجھ میں آئے گا کہ بائع نے جب غلام کو فروخت کیا اور اس کو مشتری کے حوالے کیا تو اس میں بھاگنے کا عیب نہ تھا، حالاں کہ یہ بات ممکن ہے کہ عیب بیع کے بعد نہ ہو اور تسلیم سے پہلے پیدا ہوگیا ہو اور بائع کی غرض اپنی قسم سے بیع اور تسلیم دونوں کے وقت عیب کا نہ ہونا بتانا ہے یعنی بیع اور تسلیم کے مجموعے کے وقت عیب نہ تھا اور یہ ممکن ہے کہ ایک کے وقت ہو تو اس سے بھی مشتری کو نقصان ہوگا لہٰذا بائع سے اس طرح بھی قسم نہ لی جائے گی۔

شارح رحمہ اللہ نے دوسرے طریقے میں جو احتمال بیان کیا کہ جس وجہ سے اس طرح قسم اٹھانا درست نہیں ہے اب اس احتمال پر اشکال ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ یہی احتمال بائع کے قول "**باللہ لقد بعته و سلمته و ما ابق قط**" میں بھی ممکن ہے کہ غلام کا نہ بھاگنا دونوں (بیع اور تسلیم) کے وقت نہ ہو اور یہ ہوسکتا ہے کہ صرف بیع کے وقت نہ ہو اور تسلیم سے پہلے پیدا ہوگیا ہو جب بائع کے اس قول میں بھی یہ احتمال ہے تو اس کو کیوں صحیح کہا گیا؟

"**قلت کلمة قط**" سے شارح رحمہ اللہ مذکورہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ احتمال اس صورت میں پیدا ہوسکتا تھا، لیکن چوں کہ اس میں لفظ "**قط**" ہے اور وہ اس مراد کے منافی ہے یہ اس لیے کہ لفظ "**قط**" عمومِ سلب کے لیے وضع ہوا ہے، اس بات کا مطلب یہ ہے کہ جس جگہ لفظ "**قط**" ہوگا وہاں یہ سلب (نفی) کو عام کردے گا جیسے کہ کہا جائے "**ما اتانی زید قط**" کہ میرے پاس زید کبھی بھی نہیں آیا یعنی ماضی کے سارے زمانے میں زید کا نہ آنا ثابت ہے۔ لہٰذا لفظ "**قط**" عمومِ سلب کے لئے وضع ہوا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ "**قط**" ہمیشہ ماضی منفی میں آتا ہے اور ماضی منفی میں سلب ہوتا ہے پھر بائع کے اس قول کا مطلب یہ ہوگا کہ "**ما ابق قبل البيع و لا بعده قبل التسليم**" (یعنی یہ غلام نہ تو بیع سے قبل بھاگا اور نہ ہی بیع کے بعد تسلیم سے پہلے بھاگا ہے) یہ مطلب اس لیے ہے کہ اس میں "**قط**" ہے اور "**قط**" نے ساری ماضی میں سلب عام کردیا ہے یعنی گزشتہ ماضی میں بھاگنا نہ تو بیع سے پہلے تھا اور نہ بعد میں تھا اب بیع اور تسلیم دونوں ماضی میں ہوئیں تھیں تو "**قط**" نے دونوں میں سلب کو عام کردیا کہ بھاگنا کسی میں نہیں پایا گیا تو جب "**قط**" عموم سلب کے لیے ہے تو اگر بائع کے اس قول میں بھی وہی احتمال جاری کیا

جائے تو ''قط'' عموم سلب کے لیے نہ رہے گا بلکہ عموم کا سلب ہو جائے گا جو کہ اس کا موضوع نہیں ہے وہ اس طرح کہ احتمال یہ ہے کہ بیع کے وقت عیب نہ ہو اور تسلیم سے قبل پیدا ہو گیا ہو اب یہ احتمال ''قط'' کے منافی ہے اس لیے کہ ''قط'' کا تقاضہ یہ ہے کہ سارے ماضی میں نہ بیع سے قبل اور نہ ہی بیع کے بعد تسلیم سے قبل کوئی عیب پیدا ہوا ہو جب کہ اس احتمال کے مطابق ماضی کے کچھ حصے یعنی بیع کے وقت تو عیب نہ ہو جب کہ ماضی کے کچھ حصے یعنی بیع کے بعد اور تسلیم سے پہلے عیب پیدا ہو گیا ہو، اب اس کا مطلب یہ ہے سلب (یعنی عیب کا نہ ہونا) عام نہیں ہے بلکہ کچھ حصے میں ہے اور کچھ حصے میں نہیں ہے جب کہ ''قط'' کا موضوع یہ ہے کہ وہ سارے ماضی کو شامل ہو اور ساری ماضی میں سلب کا حکم لگائے لہٰذا جب بائع نے قسم میں لفظ ''قط'' کا اضافہ کیا تو اس میں یہ احتمال جاری نہیں ہو سکتا۔

و عند عدمِ بينةِ المشترى على العيبِ عندهُ يُحلفُ بائعُهُ عندهما "انه ما تعلمُ انه اِبق عندهُ" و اختلفوا على قول ابى حنيفةَ رحمه الله. قد ذكِرَ ان المشترى اقامَ بينة او لاً انه ابق عندهُ فَاِنْ لم تكن له بينةٌ يحلف البائع عندهما "انك ما تعلمُ انهُ ابق عند المشترى" لقولهِ عليه السلامُ: البينةُ على المدعى واليمينُ على من اَنكر، فكل شئٌ يثبتُ بالبينةِ، فعند العجزِ عنهايتوجهُ اليمينُ على المنكرِ، و اختلف المشايخُ على قولِ ابى حنفيةَ رحمه اللّٰه، ووجهُ عدمِ الاستحلافِ ان اليمينَ لا يتوجُه الا على الخصمِ، و لا يصير خصماً الا بعد قيامِ العيبِ عندهُ فلا يمكنُ اثباتُ هٰذا بالحلفِ، لانه دورٌ. اما البينةُ فقد تقامُ ليصيرَ خصماً، لكن لا يحلفُ ليصيرَ خصماً، و الفرقُ ان وجوبَ الحلفِ ضررٌ، فاذا لم يكنْ خصماً فلا وجهَ لالزامِ الضررِ عليه، بخلافِ اقامةِ البينةِ، اذا المدعىُ مختارٌ فى اقامتِها، فهى اهونُ من الزامِ الضررِ عليه، فجعلَ اقامةُ البينةِ طريقاً لاثباتِ كونهٖ خصماً، لا التحليفُ.

## تشریح:

اس کا تعلق گزشتہ مسئلہ کے ساتھ ہے۔ گزشتہ مسئلہ اس صورت میں تھا جب مشتری نے قیامِ عیب پر گواہی قائم کی ہو اور اگر مشتری نے قیامِ عیب پر گواہی قائم نہ کی تو اب اس میں اختلاف ہے کہ بائع سے حلف لیا جائے یا نہ لیا جائے...؟ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بائع سے حلف لیا جائے گا اور بائع علم

پر حلف لے گا۔اس کی صورت یہ ہے کہ بائع یوں کہے۔اللہ کی قسم! میں نہیں جانتا کہ یہ غلام مشتری کے پاس سے بھاگا ہے اور امام اعظم رحمہ اللہ کے مسلک کے بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے، بعض نے کہا ہے کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک بھی حلف لیا جائے گا، اس صورت میں مسئلہ مختلف فیہ نہ رہا اور علامہ طحاوی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک بائع سے حلف نہیں لیا جائے گا اور یہی امام اعظم رحمہ اللہ کا صحیح مذہب ہے۔

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے "**البینة علی المدعی والیمین علی من انکر** " کہ گواہی مدعی کے ذمے ہے اور قسم اس پر ہے جو انکار کرے سو ہر وہ شئ (دعویٰ) جو گواہی سے ثابت ہو سکتی ہے تو گواہی نہ ہونے کی صورت میں وہ قسم سے ثابت ہوگا اور مدعی علیہ پر قسم آئے گی۔

صاحبین رحمہما اللہ کی دوسری دلیل ہے یہ ہے کہ مشتری شئ کو واپس کرنے کا دعویٰ کر رہا ہے اور واپس کرنا ممکن نہیں ہے، مگر جب مشتری اپنے پاس عیب کے وجود کو ثابت کر دے اور مشتری کے پاس عیب کا وجود ثابت ہونے کی دو صورتیں ہیں یا مشتری خود عیب کے وجود پر گواہی قائم کر دے یا بائع حلف اٹھانے سے انکار کر دے سو جب مشتری عیب کے وجود پر گواہی قائم نہ کر سکا تو بائع سے قسم لی جائے گی اور جب بائع نے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا تو مشتری کے پاس عیب کا وجود ثابت ہو گیا۔

جیسا کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے بارے میں مشائخ رحمہم اللہ کا اختلاف ہے کہ ایک روایت میں بائع سے حلف لیا جائے گا اور دوسری روایت میں حلف نہیں لیا جائے گا تو جس روایت کے مطابق حلف لیا جائے گا اس کی دلیل بیان کرنے کی حاجت نہیں ہے، اس لیے کہ اس قول کے مطابق امام صاحب رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے درمیان اختلاف نہ رہا، پھر یہ اتفاقی مسئلہ ہو گیا اور جس روایت میں حلف نہیں لیا جائے گا اس کی دلیل یہ ہے کہ حلف اس دعویٰ پر ہوتا ہے جو دعویٰ صحیح ہو اور دعویٰ اس وقت صحیح ہوگا جب مدعی خصم بن جائے اور مدعی (مشتری) خصم اس وقت ہوگا جب کہ مدعی اپنے پاس عیب کے وجود کو ثابت کر دے حالانکہ مشتری اپنے پاس عیب کے وجود کو ثابت کرنے سے عاجز آ گیا۔لہٰذا مشتری خصم بھی نہ ہوا۔اور جب مشتری خصم نہ ہوا تو دعوی صحیح نہ ہوا جب دعوی صحیح نہ ہوگا تو بائع سے حلف نہیں لیا جائے گا۔

"**فلا یمکن هذا** ......" سے شارح صاحبین رحمہما اللہ کے استدلال کا جواب دے رہے ہیں کہ مشتری کے پاس عیب کے وجود کو حلف سے ثابت کرنا ممکن نہیں ہے کیوں کہ اگر حلف سے مشتری کے

پاس وجودِ عیب کو ثابت کیا جائے تو دور لازم آئے گا اور دور اس طرح لازم آئے گا کہ مشتری کا دعویٰ عیب کے ثابت ہونے پر موقوف ہے اور بائع کا حلف مشتری کے دعویٰ پر موقوف ہے۔ تو یہ دور ہے اور دور بالاتفاق باطل ہے اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود بھی باطل ہوتا ہے سو بائع کا حلف اٹھانا دور کو مستلزم ہے۔ لہٰذا وہ بھی باطل ہے۔

اشکال یہ ہے کہ مشتری نے جب اپنے پاس عیب کے وجود پر گواہی قائم نہیں کی تو مشتری مدعی بھی نہ ہوا جب مشتری مدعی نہ ہوا تو اس کے ذمے گواہی بھی لازم ہونی چاہیے اس لیے کہ گواہی مدعی کے ذمے ہوتی ہے اور مشتری یہاں مدعی نہیں بنا اس لیے کہ دعویٰ صحیح نہیں ہے جب کہ تمہارے نزدیک مشتری کے ذمے عیب کے وجود پر گواہی پیش کرنا لازم ہے۔

**واما البینۃ فقد تقام** ...... اس عبارت سے شارح رحمہ اللہ اسی اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ اشکال کرنے والے کے نزدیک گواہی مدعی بنانے کے لیے قائم کی جاتی ہے حالانکہ گواہی مدعی بنانے کے لیے قائم نہیں کی جاتی بلکہ گواہی خصم بنانے کے لیے قائم کی جاتی ہے۔ (خصم مدمقابل کو کہا جاتا ہے اور مدعی وہ ہے کہ جب وہ جھگڑا چھوڑ دے تو اس کو جھگڑنے پر مجبور نہ کیا جائے) لہٰذا خصم مدعی اور مدعی علیہ دونوں کو کہا جاتا ہے سو گواہی خصم بنانے کے لیے ہوتی ہے، مدعی بنانے کے لیے نہیں ہوتی، اب اس مسئلے میں مشتری مدعی تو ہے، لیکن خصم نہیں ہے کیوں کہ اس کے پاس گواہی نہیں ہے اور خصم گواہی سے ہی بنا جا سکتا ہے اس وجہ سے اس کے ذمے گواہی قائم کرنا لازم کی گئی ہے تاکہ مدعی اور مدعیٰ علیہ خصم بن جائیں اور حلف سے خصم نہیں بنا جا سکتا چنانچہ مدعی علیہ پر حلف نہیں ہے۔

چوں کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک جب مشتری نے عیب کے وجود کا دعویٰ کیا تو اس کو گواہی سے ثابت کرے اور اگر مشتری کے پاس گواہی نہ ہو تو بائع حلف کے ذریعے عیب کے وجود کو ثابت کرے لہٰذا صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک گواہی اور حلف دونوں سے عیب کا وجود ثابت ہو جائے گا جب کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک گواہی سے عیب کا وجود تو ثابت ہو جائے گا، لیکن بائع کے حلف سے عیب کا وجود ثابت نہیں ہوگا تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک گواہی اور حلف میں فرق ہے اور اس کو بیان کرنا ضروری تھا اسی فرق کو شارح رحمہ اللہ "**والفرق ان وجوب**......" سے بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بائع کے ذمے حلف ضروری قرار دیا جائے تو حلف لگانے کی صورت میں ضرر ہے کیوں کہ بائع نے جب کسی شئی پر حلف لے لیا تو بائع کے لیے اب اس حلف سے فرار کا راستہ نہیں ہے تو جب بائع خصم ہی نہیں بنا تو اس پر ضرر لازم کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے جب کہ گواہی مشتری کے ذمے ہے

کیوں کہ گواہی قائم کرنے میں ضرر نہیں ہے، اس لیے کہ مدعی کو اختیار ہے، چاہے تو اپنے دعوے پر گواہی قائم کرے اور اگر چاہے تو اپنے دعوے کو چھوڑ دے لہٰذا مشتری کے ذمے جو گواہی لازم کی گئی ہے یہ حلف لازم کرنے سے ہلکی ہے لہٰذا گواہی کے ذریعے خصم بنایا جائے گا اور حلف کے ذریعے خصم نہیں بنایا جائے گا۔

ولو قال البائعُ بعد التقابضِ: بعتُک هٰذا المعيبَ مع اٰخرَ، و قال المشترى: بل هٰذا وحَدهُ، فالقولُ له. اى اذا ظهرَ فى المبيعِ بعد التقابضِ عيبٌ فيردهُ المشترى، و يطلبُ الثمنَ، فيقول البائعُ، هٰذا الثمنُ مقابلٌ بهٰذا الشئُ مع شئِى اٰخرَ، و يقول المشترى: بل هو مقابلُ بهٰذا الشئُ وحدَهُ، فالقولُ لهُ مع اليمينِ، لان الاختلافَ وقعَ فى مقدارِ المقبوضِ، فالقولُ للقابضِ، كما فى الغصبِ. و كذا اذا اتفقا فى قدرِ المبيعِ و اختلفا فى المقبوض. اى اتفقا فى ان المبيعَ شيئان، و اختلفا فى المقبوضِ، فقال المشترى: قبضتُ احدَهما فقط، و قال البائعُ: بل قبضتهما، فالقولُ للمشترى على ما مَر. و لو اشترىٰ عبدَين صفقةً، و قبضَ احدَهما، و وجدَ به او بالاخرِ عيباً، اخذَهما، او ردَهما، و لو قبضَهما رد المعيبَ خاصة. لان الصفقةَ انما تَتِم بالقبضِ، فقبلَ القبضِ لا يجوز تفريقُ الصفقة، و بعد القبضِ يجوز. و كيليٌ او وزنيٌ قبضَ ان وجد ببعضِه عيباً، رد كلَهُ او اخذَهُ. لانه اذا كان من جنسٍ واحدٍ، فهو كشئُ واحدٍ، و قيل: هٰذا اذا كان فى وعاءٍ واحدٍ، حتى لو كان فى وعائينِ فهو بمنزلةِ عبدين، فيرد الوعاءَ الذى فيه المعيبُ. و لو استحق بعضه لم يرد باقيه، بخلاف الثوبِ. لانه لا يضره التبعيضُ، و الاستحقاقُ لا يمنعُ تمامَ الصفقةِ، لان تمامَها برضاءِ العاقدينِ، و هٰذا بعدَ القبضِ، اما لو استحق البعضُ قبل القبضِ، فللمشترى حقُ الفسخِ فى الباقى، لتفريقِ الصفقةِ قبل التمامِ، اما فى الثوبِ، فالتبعيضُ يضرهُ، فلهُ الخيارُ فى الباقِى.

## تشریح:

ولو قال البائع بعد ......ایک شخص نے کوئی شئی خریدی، پھر اس نے اس شئی میں کوئی عیب پایا اور

اس شئی کو دوبارہ بائع کے پاس لے گیا اور کہا کہ اس میں عیب ہے بائع نے عیب کے وجود کو تسلیم کرلیا، لیکن ساتھ یہ بھی کہا کہ یہ ایک شئی ہے اس کے ساتھ دوسری شئی بھی تھی، مشتری نے کہا بلکہ یہ ایک ہی تھی اور کسی ایک کے پاس گواہی بھی نہیں ہے۔ لہٰذا معتبر قول مشتری کا قسم کے ساتھ ہوگا اس لیے کہ مشتری اس زیادتی کا منکر ہے جس کا بائع دعویٰ کررہا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ بائع و مشتری کا اختلاف مقبوض کی مقدار میں ہوا اور مقبوض کی مقدار میں اختلاف ہو تو معتبر قول قابض کا ہوتا ہے اور قابض مشتری ہے۔ لہٰذا اسی کا قول معتبر ہے جیسا کہ غصب کی صورت میں ہوتا ہے۔ غصب کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی سے کوئی شئی غصب کی، پھر غاصب نے مغصوب منہ کو جب شئی دوبارہ واپس کی تو اس نے کہا کہ تو نے دو چیزوں کو غصب کیا تھا، غاصب نے کہا کہ ایک شئی غصب کی تھا تو اب معتبر قول غاصب کا ہوگا اس لیے کہ وہ قابض ہے یہ صورت تو وہ بیان ہوئی جس میں بائع و مشتری کا مبیع کی مقدار میں اختلاف ہوا کہ بائع نے کہا کہ مبیع دو چیزیں تھیں اور مشتری نے کہا کہ ایک شئی تھی ''و کذا اذا اتفقا'' سے مصنف رحمہ اللہ وہ صورت بیان کررہے ہیں کہ مبیع کی مقدار میں دونوں متفق ہیں اور مقبوض میں اختلاف ہوا سو بائع و مشتری اس بات پر متفق ہیں کہ مبیع دو چیزیں ہیں، لیکن بائع نے کہا کہ مشتری نے دونوں چیزوں پر قبضہ کرلیا تھا اور مشتری نے کہا کہ ایک شئی پر قبضہ کیا تھا تو یہاں بھی معتبر قول مشتری کا ہے اس لیے کہ وہ قابض ہے اور قابض کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوتا ہے۔

ولو اشتریٰ عبدین ''اس مسئلے کا شارح'' پہلے حوالہ دے چکے ہیں اگر ایک شخص نے کسی سے دو غلام خریدے اور دونوں کو ایک ہی عقد میں خریدا اور ان دونوں میں سے ایک پر قبضہ کرلیا اور اس غلام میں جس پر قبضہ کیا ہے یا دوسرے میں کوئی عیب پایا تو اب دونوں کو لے لے یا دونوں کو واپس کردے یہ جائز نہیں کہ ایک کو لے لے اور عیب والے کو واپس کردے البتہ اگر مشتری نے دونوں پر ایک ساتھ قبضہ کیا، پھر ان دونوں میں سے ایک میں عیب پایا تو اب صرف عیب والا واپس کرسکتا ہے ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب مشتری نے ان دونوں میں سے ایک پر قبضہ کیا تو صفقہ مکمل نہیں ہوا (صفقہ اصل میں اس کو کہا جاتا ہے کہ جب بیع میں عقد کے مکمل ہونے پر ایک ہاتھ دوسرے ہاتھ پر رکھا جاتا تھا، پھر بعد میں صرف عقد کا نام صفقہ رکھ دیا گیا جس کا ترجمہ اردو میں ''سودا'' سے کیا جاتا ہے) کیوں کہ صفقہ قبضے کے بعد مکمل ہوتا ہے اور تفریق صفقہ قبضے سے قبل جائز نہیں ہے تو مشتری کا دونوں غلاموں پر قبضہ سے قبل ایک کو واپس کرنا تفریق صفقہ ہے اور تفریق صفقہ قبضے سے قبل ناجائز ہے۔ البتہ قبضے کے بعد تفریق صفقہ جائز ہے اس لیے کہ قبضے کی وجہ سے صفقہ مکمل ہوگیا تھا لہٰذا یہاں صفقہ مکمل ہونے کے بعد تفریق صفقہ لازم آرہا ہے اور یہ جائز ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے گزشتہ عبارت میں جو مسئلہ بیان کیا اس میں قبضے سے قبل تفریق صفقہ جائز نہیں تھا اور قبضے کے بعد تفریقِ صفقہ جائز تھا اب ''کیلی او وزنی قبض ......'' سے مصنف رحمہ اللہ وہ مسئلہ بیان کرر ہے ہیں کہ جس میں نہ تو قبضے سے قبل تفریق صفقہ جائز ہے اور نہ ہی قبضے کے بعد تفریق صفقہ جائز ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے کیلی شئی مثلاً گندم یا کھجور یا وزنی شئی جیسے گھی وغیرہ کسی شخص کو فروخت کیا مشتری نے جب گندم پر قبضہ کرلیا تو اس میں سے کچھ گندم کو خراب پایا تو اب مشتری یا تو ساری گندم واپس کردے یا ساری گندم لے لے اس وجہ سے کہ گندم ساری ایک جنس ہے تو یہ ایک شئی کی طرح ہے یہ ایک شئی کی طرح اس لیے ہے کہ مکیلی یا موزونی شئی کی مالیت اجتماعیت کی وجہ سے ہوتی ہے مثلاً ایک کلو گندم ایک تھیلی میں ہو اور اس کی قیمت ۲۰ روپے ہو، پھر وہ تھیلی پھاڑ کر اس گندم کو بکھیر دیا جائے تو ابھی جس گندم کی قیمت ۲۰ روپے تھی بکھرنے کے بعد اس کی ایک روپیہ بھی قیمت نہ رہی تو اس سے معلوم ہوا کہ مکیلی اور موزونی چیزوں میں قیمت کے لیے اجتماعیت کو دخل ہے لہٰذا مکیلی اور موزونی ایک شئی ہے ۔جب مکیلی اور موزونی چیزیں ایک شئی کی طرح ہیں تو اس کے بعض میں عیب نکلنے کی وجہ سے مشتری یا تو ساری شئی واپس کردے یا ساری رکھ لے۔

''قیل ھذا اذا......'' سے شارح ایک قول بیان کرر ہے ہیں کہ مذکورہ بالا صورت میں جو کہا گیا کہ ساری گندم رکھ لے یا ساری واپس کردے یہ اس وقت ہے جب کہ گندم ایک برتن میں ہو، اگر گندم دو برتنوں میں ہو تو پھر یہ دو غلاموں کے مرتبے پر ہوگی لہٰذا جس برتن میں عیب ہے صرف اس کو واپس کرے یعنی جس طرح مشتری جب دونوں غلاموں پر ایک ساتھ قبضہ کرے، پھر ان میں سے ایک میں عیب پائے تو صرف عیب والے کو واپس کرے گا

مصنف رحمہ اللہ نے گزشتہ صورت وہ بیان کی ہے کہ جس میں مبیع میں عیب تھا اب ''و لو استحق بعضه '' سے وہ صورت بیان کرر ہے ہیں کہ ایک شخص نے کیلی یا موزونی شئی خریدی اور اس کے بعد اس کا کوئی مستحق نکل آیا تو اب مشتری جو شئی باقی بچ گئی ہے اس کو واپس نہیں کرے گا اس لیے کہ مکیلی اور موزونی شئی کو ٹکڑے کرنے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا مثلاً دس کلو گندم ۲۰۰ روپے اکٹھی رکھی ہوئی ہے، پھر اس گندم کو دس حصوں میں تقسیم کردیا گیا تو اب بھی یہ گندم ۲۰۰ روپے کی ہے کہ ہر حصہ ۲۰ روپے کا ہے۔ کپڑے کی صورت اس کے خلاف ہے کہ اگر کسی نے دس میٹر کپڑا خریدا پھر اس کے بعض کا کوئی مستحق نکل آیا تو اب جو کپڑا باقی بچ گیا ہے، مشتری کو اس میں اختیار حاصل ہے چاہے تو اس کو رکھ لے ، چاہے تو واپس کردے اس لیے کہ کپڑے کو ٹکڑے کرنا نقصان دیتا ہے جیسا کہ دس میٹر کے کپڑے سے جبہ بن سکتا ہے، لیکن اگر اس کو دس حصوں میں تقسیم کردیا جائے تو اب یہ کسی کام کا نہیں رہا، بخلاف مکیلی اور موزونی چیزوں کے ہے کہ ان کو ٹکڑے کرنا نقصان نہیں دیتا۔لہٰذا گندم وغیرہ میں مستحق نکلنے کی صورت

میں مشتری باقی کو واپس نہیں کر سکتا جب کہ کپڑے وغیرہ میں مستحق نکلنے کی صورت میں مشتری کو خیار حاصل ہوگا۔

استحقاق کی صورت پر ایک اشکال ہوتا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ استحقاق کی صورت میں مشتری کو باقی واپس کرنے کا حق ہونا چاہیے تاکہ تفریقِ صفقہ لازم نہ آئے اس لیے کہ صفقہ کا تام ہونا رضا کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہاں مستحق کی رضا حاصل نہیں ہے لہٰذا یہ صفقہ تام نہیں ہوا اور یہ صفقہ تام ہونے سے قبل تفریق صفقہ ہے۔

''والاستحقاق لا یمنع تمام'' سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ اسی اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ تفریق صفقہ سوائے اس کے نہیں کہ صفقہ کے تام ہونے سے قبل جائز نہیں ہے اور تام ہونے کے بعد تفریق صفقہ جائز ہے اور اس صفقہ کا مکمل ہونا قبضے کی وجہ سے ثابت ہو چکا ہے اور صفقہ تام ہونے کے بعد استحقاق ظاہر ہوا ہے اور استحقاق صفقہ تام ہونے کو نہیں روکتا کیوں کہ صفقہ کا تام ہونا عاقد کی رضا کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ مالک کی رضا کی وجہ سے، اس لیے کہ عقد عاقد کا حق ہے لہٰذا عقد کا پورا ہونا بھی عاقد کی رضا کو چاہتا ہے۔

وھذا بعد القبض ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ استحقاق کی وجہ سے خیار ثابت نہ ہونا اس وقت ہے جب استحقاق مبیع پر قبضے کے بعد ہو اور اگر استحقاق قبضے سے قبل ہو تو مشتری کے لیے جائز ہے کہ باقی شئی کو لوٹا دے اس لیے کہ یہ صفقہ تام ہونے سے قبل تفریق صفقہ ہے اور یہ اس لیے کہ صفقہ قبضے کے بعد تمام ہوتا ہے۔ لہٰذا قبضے سے قبل صفقہ تام نہیں ہوا تو یہ تفریق صفقہ، صفقہ کے تام ہونے سے قبل ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔

**و مداوا ۃُ المعیبِ و رکوبُہٗ فی حاجتِہٖ رضاءٌ، و لو رکِب لردہٖ او سقیہ او شراءِ علفِہٖ و لا بدَّ لہٗ منہ فلا. و لو قطعَ بعد قبضِہٖ، او قتل بسببٍ کان عند بائعِہٖ، ردَہٗ و اخذَ ثمنہٗ. الردُ فی صورۃِ القطعِ، اما فی القتلِ فلا رَد، بل اخذَ الثمنَ عند ابی حنیفۃ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ، لان ھٰذا بمنزلۃِ الاستحقاقِ عندہٗ، و اما عند ھما فیرجعُ بالنقصانِ، لان ھٰذا بمنزلۃِ العیبِ، فیُقومُ بدون ھٰذا العیبِ، ثم بھٰذا العیبِ فیُضمَّن البائعُ تفاوتَ ما بینھما، کما لو اشتریٰ جاریۃً حاملاً، فماتتْ فی یدِہٖ بالولادۃِ، فانہٗ یرجعُ بفضلِ ما بین قیمتِھا حاملاً و غیر حاملٍ، و لابی حنیفۃَ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ ان سببَ الھلاکِ کان فی ید البائعِ، فاذا ھلک فی ید المشتری یکون مضافاً الی ذالک السببِ، بخلاف الحملِ، فانَّ الحملَ، لیس سبباً للھلاکِ. و لو باع و بریٔ من کل عیبٍ صح، و انْ لم یعدھا. و عند الشافعی رحمہ اللّٰہ تعالیٰ لا یصحُ، بناءً علی اصلِہٖ ان البرائۃَ عن**

**الحقوقِ المجهولةِ لا يصح عندهٗ، و عندنا يصحُ، اذ اسقاطُ المجهولِ لا يضر، لانهٗ لا يفضىٰ الىٰ المنازعةِ، ثم هٰذه البراءةُ تشملُ العيبَ الموجودَ، و ايضاً العيبَ الحادثَ قبل القبضِ عند ابى يوسف رحمه اللّٰه تعالىٰ، و عند محمدٍ رحمه اللّٰه تعالىٰ لا يشملُ العيبَ الحادثَ.**

## تشریح:

**ولو قطع بعد**......ایک شخص نے کسی سے غلام خریدا، دراں حالیکہ وہ غلام چوری کرتا تھا اور مشتری کو نہ تو خریدتے وقت معلوم تھا اور نہ قبضے کے وقت معلوم تھا مشتری کے قبضہ کرنے کے بعد اس غلام کا ہاتھ کاٹا گیا تو اس غلام کو بائع پر واپس لوٹا دے اور اپنا ثمن واپس لے لے یہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور اکثر کتابوں میں ان کا مذہب یہی منقول ہے اور مبسوط کی روایات میں یہ ہے کہ جب غلام کا ہاتھ کاٹا گیا تو مشتری کو اختیار ہے چاہے تو غلام واپس کر کے پورا ثمن واپس لے لے چاہے تو غلام رکھ لے اور آدھا ثمن واپس لے لے۔ یہ غلام کو واپس کرنا امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ استحقاق کے مرتبے پر ہے اور اسی طرح اگر مشتری کے پاس غلام کو کسی ایسے سبب کی وجہ سے قتل کر دیا گیا جو سبب بائع کے ہاں موجود تھا تو اس صورت میں بھی امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ثمن کا رجوع کرے گا جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں (ہاتھ کا کٹنا یا غلام کا قتل ہونا) میں مشتری نقصان کا رجوع کرے گا۔ نقصان کے معلوم کرنے کی صورت یہ ہوگی مثلاً یہی غلام عیب کے بغیر ہزار روپے کا ملتا ہے اور عیب کے ساتھ آٹھ سو روپے کا ملتا ہے تو عیب کی وجہ سے دو سو روپے کا فرق پڑا۔ لہٰذا مشتری بائع سے دو سو روپے کا رجوع کرے گا اور غلام بھی اپنے ہی پاس رکھے گا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ غلام کا ہاتھ کٹنا یا غلام کا قتل ہونا امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک استحقاق کے مرتبے پر ہے جیسے اگر کوئی مشتری کی ساری شئی کا مستحق ہو تو مشتری بائع سے سارے ثمن کا رجوع کرے گا اور اگر کوئی مشتری کی آدھی شئی کا مستحق نکلا تو مشتری بائع سے آدھے ثمن کا رجوع کرے گا اور آدھی شئی اپنے پاس رکھ لے یا آدھی واپس کر دے اور پورے ثمن کا رجوع کر لے۔ جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ عیب کے مرتبے پر ہے۔ لہٰذا یہ نقصان کا رجوع کرے گا۔

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے قطع یا قتل کا سبب بائع کے پاس موجود تھا اور اس کا موجود ہونا غلام کی مالیت کے منافی نہیں ہے یعنی یہ بات نہیں ہے کہ غلام نے چوری وغیرہ کی تھی اس لئے غلام کی کوئی مالیت

ہی نہیں ہے بلکہ غلام کی مالیت تو ہے البتہ اتنی بات ہے کہ اس کی مالیت میں کچھ کمی ہو جائے گی جیسا کہ عیب کی صورت میں ہوتی ہے اس کے بعد صاحبین رحمہما اللہ نے غلام کے مسئلے کو باندی کے مسئلے سے تشبیہ دی اور جب ایک مسئلے کو دوسرے کے ساتھ تشبیہ دی جائے تو اس سے مقصود اس مسئلے کو ثابت کرنا ہوتا ہے جس کو تشبیہ دی گئی ہے اور جس مسئلے کے ساتھ تشبیہ دی جائے وہ مسئلہ بھی اتفاقی ہونا چاہیے اگر اتفاقی نہ ہو تو تشبیہ درست نہیں ہے اب یہاں جس مسئلے سے تشبیہ دی گئی ہے وہ یہ ہے کہ ایک شخص نے باندی خریدی اور وہ باندی حاملہ تھی اور مشتری کو اس کی خبر نہ ہوئی مشتری کے قبضے کرنے کے بعد وہ باندی بچہ جنم دیتے ہوئے مشتری کے قبضے میں ہلاک ہوگئی۔ اب مشتری حاملہ اور غیر حاملہ باندی کے درمیان جو قیمت کا فرق ہو وہ لے لے گا جیسے یہ باندی جو حاملہ تھی ہزار روپے کی تھی اور اسی طرح کی باندی جو حاملہ نہ ہو پندرہ سو کی ہوتی ہے تو مشتری بائع سے پانچ سو روپے کا رجوع کرے گا اب صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ باندی کے مسئلے میں ہلاکت کا سبب وہ حمل تھا جو کہ بائع کے پاس موجود تھا لہٰذا بائع اس کے نقصان کا ضامن بنا چنانچہ اسی طرح غلام کے مسئلے میں بھی قطع یا قتل کا سبب بائع کے پاس موجود تھا لہٰذا یہاں بھی مشتری بائع سے نقصان کا رجوع کرے گا۔

امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قطع یا قتل کے واجب ہونے کا سبب (چوری وغیرہ) بائع کے پاس تھا جب قطع واجب ہوگئی اور غلام کا ہاتھ کاٹا گیا تو یہ اس سبب کی طرف منسوب ہوگا جو بائع کے پاس تھا

**بخلاف الحمل** ...... سے صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں کہ باندی کی ہلاکت کا سبب حمل نہیں ہے اس لیے کہ باندی کا ہلاک ہونا اس بیماری کی وجہ سے ہے جو مشتری کے پاس پیدا ہوئی۔ جیسے کہ جب غلام کا ہاتھ کاٹا گیا یا غلام کو قتل کیا گیا تو یہی کہا جائے گا کہ قطع یا قتل چوری کی وجہ سے ہوا جب کہ باندی کے ہلاک ہونے کی صورت میں یہ کہا جائے گا کہ باندی بچہ جننے کی وجہ سے ہلاک ہوئی نہ کہ حمل کی وجہ سے۔ لہٰذا چوری کرنا سبب ہے اور حمل سبب نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ یہ مسئلہ اتفاقی نہیں ہے بلکہ باندی کی صورت میں بھی امام صاحب کے نزدیک ثمن واپس لے لے گا تو اس وقت تو تشبیہ دینا ہی درست نہیں ہے اس لیے کہ تشبیہ اتفاقی مسئلہ سے دی جاتی ہے۔

**ولو باع و بری من کل** ...... اگر ایک شخص نے کچھ فروخت کیا اور فروخت کرتے وقت کہا کہ میں اس شئی کے ہر عیب سے بری ہوں اب یہ بری ہونا درست ہے چاہے بائع سارے عیوب کو ذکر کرے یا ذکر نہ کرے بائع ان کو جانتا ہو یا ان کو نہ جانتا ہو، مشتری اس پر واقف ہو یا نہ ہو، عقد اور قبضے دونوں کے وقت موجود ہو یا عقد وقت نہ ہو اور قبضے سے قبل پیدا ہو گئے ہوں، ان سب صورتوں میں براءت درست

ہے، لیکن یہ جو آخری صورت ہے کہ عقد کے وقت نہ ہو اور قبضے سے قبل پیدا ہو گیا ہو تو یہ بات شیخین کے نزدیک ہے کہ بائع کی براءت اس عیب کو بھی شامل کو ہوگی جو عقد کے بعد اور قبضے سے پہلے پیدا ہوا ہوا، اس کو عیب حادث کہتے ہیں جب کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک بائع کی براءت عیبِ حادث کو شامل نہیں ہوگی اسی اختلاف کو شارح رحمہ اللہ نے "**ثم هذه البراءة**...... سے بیان کر رہے ہیں۔

بیع کے وقت عیب سے براءت حاصل کرنا احناف کے نزدیک درست ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے اس میں دو قول ہیں۔ صحیح قول یہی ہے کہ براءت عیوب سے درست ہے اور ایک قول یہ ہے کہ براءت درست نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حقوق مجہولہ سے براءت درست نہیں ہے اور ہمارے نزدیک حقوق مجہولہ سے براءت درست ہے اس لیے کہ براءت جھگڑے کی طرف نہیں لے جاتی تو جب براءت جھگڑے کی طرف نہیں لے جاتی تو یہ براءت بھی درست ہے۔

# باب البیع الفاسد

بطلَ بیعُ ما لیس بمالٍ، کالدمِ و المیتةِ والحرِ، والبیعُ بہٖ، و کذا بیعُ امِ الولدِ و المدبرِ و المکاتبِ، و بیعُ مالٍ غیرِ متقومٍ، کالخمرِ و الخنزیرِ بالثمنِ. اعلم ان المالَ عینٌ یجری فیہ التنافسُ و الابتذالُ، فیخرجُ الترابُ و نحوُہٗ و الدمُ و المیتةُ التی ماتتْ حتفَ انفہٖ، اما التی خُنقتْ او جُرحت فی غیرِ موضعِ الذبحِ، کما ھو عادةُ بعضِ الکفارِ، و ذبائحُ المجوسِ فمالٌ، الا انَھا غیر متقومةٍ، کالخَمرِ و الخنزیرِ، و یخرجُ منہ الحرُ، لانہ لا یجری فیہ الابتذالُ، بل ھو مبتذلٌ، و المالُ الغیرُ المتقومُ مالٌ اُمِرْنَا باِھانتہٖ، لکنہُ فی غیرِ دیننا مالٌ متقومٌ، فکلُ ما لیس بمالٍ فالبیعُ فیہ باطلٌ، سواءٌ جُعل مبیعاً او ثمناً و کلُ ما ھو مالٌ غیرُ متقومٌ، فانْ بیع بالثمنِ ای بالدراھمِ او الدنانیرِ، فالبیعُ باطلٌ، و ان بیعَ بالعرضِ او بیعَ العرضِ بہٖ فالبیعُ فی العرضِ فاسدٌ، فالباطلُ ھو الذی لا یکونُ صحیحاً باصلہٖ و وصفِہٖ، و الفاسدُ ھو الصحیحُ باصلہٖ لا بوصفہٖ عند ابی حنیفة رحمہ اللّٰہ تعالیٰ، و عند الشافعی رحمہ اللّٰہ تعالیٰ لا فرقَ بین الباطلِ و الفاسدِ، و تحقیقُ ھٰذا فی اصولِ الفقہِ.

تشریح:

بیع فاسد: وہ بیع ہے جو اصل کے اعتبار سے درست ہو اور وصف کے اعتبار سے درست نہ ہو، اصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں مبیع اور ثمن مالِ متقوم ہو، لیکن وصف (یعنی خارجی شرط وغیرہ) کی وجہ سے بیع فاسد ہوگئی ہو۔

بیع باطل: وہ بیع ہے جو اصل اور وصف دونوں کے اعتبار سے صحیح نہ ہو یعنی مبیع اور ثمن میں سے کوئی ایک یا دونوں مال متقوم ہی نہ ہو۔ جیسے شراب کی بیع وغیرہ۔

بیع مکروہ: وہ بیع ہے جو اصل اور وصف کے لحاظ سے بالکل درست ہو، لیکن اس کے ساتھ کوئی منہی عنہ

مل گیا ہو جیسا کہ جمعہ کی اذان کے بعد بیع کرنا۔ (بیع کی اقسام اور بیع فاسد و باطل کے اسباب جاننے کے لیے فتح الوقایۃ ملاحظہ ہو)

**بطل بیع ما لیس** ...... سے مصنف رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ جو شئی مال نہ ہو اس کی بیع باطل ہے جیسا کہ خون اور مردار اور آزاد یعنی ان تینوں کو مبیع بنانا جائز نہیں ہے اس لیے کہ یہ مال نہیں ہیں اور اسی طرح "**والبیع بہ**" یعنی ان کو ثمن بنانا بھی جائز نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ بیع مال کو مال کے بدلے دینا ہے اور اگر ان تینوں میں سے کسی کو ثمن یا مبیع بنائیں گے تو دونوں میں سے ایک مال نہیں ہے اور اسی طرح ام ولد اور مکاتب اور مدبر کی بیع بھی باطل ہے، پھر مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مال غیر متقوم کی بیع بھی باطل ہے جیسے شراب اور خنزیر وغیرہ۔ شراب اور خنزیر میں یہ بات ہے کہ اگر ان کو مبیع بنایا گیا تو بیع باطل ہے اس لیے کہ یہ مال متقوم نہیں ہے اور جو شئی اس کے مقابل ہے (یعنی ثمن) اگر وہ درہم یا دنانیر ہیں تو ان میں بیع باطل ہے اور اگر وہ ثمن سامان ہے تو ان میں بیع فاسد ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ نفس خمر اور خنزیر کی بیع باطل ہے اور اس کے ثمن میں کلام ہے اگر وہ درہم وغیرہ ہیں تو ان درہموں میں بیع باطل ہے اور اگر سامان وغیرہ ہے تو ان میں بیع فاسد ہے۔

**فکل ما لیس بمال**...... سے شارح رحمہ اللہ ایک قاعدے کی طرف اشارہ کررہے ہیں کہ جب بھی بیع میں ثمن یا مبیع میں سے کوئی مال نہ ہو تو بیع باطل ہے اور اگر مال متقوم نہ ہو پھر اگر درہم و دنانیر کے بدلے میں فروخت ہو تو بیع باطل ہے اور اگر سامان کے بدلے میں فروخت کیا جائے یا سامان کو اس کے بدلے میں فروخت کیا جائے تو سامان میں بیع فاسد ہے۔ پھر شارح رحمہ اللہ نے فاسد اور باطل کی تعریف کرنے کے بعد فرمایا کہ فاسد اور باطل کا الگ ہونا، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ بہر حال امام شافعی رحمہ اللہ فاسد اور باطل کو ایک ہی قرار دیتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا ان دونوں کے درمیان فرق کرنا اور امام شافعی رحمہ اللہ کا فرق نہ کرنا ایک اصول پر مبنی ہے۔ جس کی تفصیل "نور الانوار" میں نہی کی بحث میں ہے۔ ان شئت فارجع الیہ

**وبیعُ قنٍ ضُمَ الی حرٍ، و ذکیةٌ ضمتْ الی میتةٍ، و انْ سمی ثمنَ کلٍ، و صحَ فی قنٍّ ضم الی مدبرٍ او قنِّ غیرہٖ بحصتہٖ. لان المدبرَ محلٌ للبیعِ عندالبعضِ، فبطلانُہٗ لا یسری الی الغیرِ. کملکٍ ضُم الی وقفٍ فی الصحیحِ، و فَسد بیعُ العرضِ بالخمرِ و عَکسِہٖ. ای البیعُ فاسدٌ فی العرضِ، حتیٰ یجبَ قیمتہُ عند القبضِ، و یملکُ ھو بالقبضِ، لٰکن البیعَ من الخمرِ باطلٌ، حتیٰ لا یملکَ عین الخمرِ. ولم یجزْ بیعُ**

سمكٍ لم يُصَدَ، او صِيدَ و اُلقِيَ في حظيرة لا يؤخذُ منها بلا حيلةٍ، و صح ان اخذ منها بلا حيلةٍ الا اذا دخل بنفسه و لم يُسدَ مدخُله حتى لو دخل بنفسه وسُد مدخُلهُ يجوز بيعهُ، لان سدَ المدخلِ فعلٌ اختياريٌ موجبٌ للملك. و اعلم انهُ نظم كثيراً من المسائل في سلكٍ واحدٍ، و قال: لم يجزْ لكن لم يبينْ ان البيع باطلٌ او فاسدٌ، و انا اُبينُ ذالك ان شاء الله تعالىٰ، ففي السمك الذي لم يُصدَ ينبغي ان يكون البيعُ باطلاً فيه اذا كان بالدراهمِ والدنانيرِ، و يكون فاسداً اذا كان بالعرض، لانهُ مالٌ غيرُ متقومٍ، لان التقومَ بالاحرازِ، و لا احرازَ فيه، و اما السمكُ الذي صِيد و القي في حظيرةٍ لا يؤخذ منها بلا حيلة، ينبغي ان يكون البيعُ فيه فاسداً، لانهُ مالٌ مملوكٌ، لٰكن في تسليمهِ عسرٌ. و لا بيعُ طيرٍ في الهواءِ. ينبغي ان يكون باطلاً كبيعِ الصيدِ قبل ان يُصْطادَ.

## تشریح:

**بیــع قــن ......** سے مصنفؒ یہ مسئلہ بیان کرر ہے ہیں کہ ایک شخص نے اپنے غلام کے ساتھ ایک آزاد آدمی کو ملا کر فروخت کر دیا یا کسی نے ذبح کئے ہوئے جانور کو مردہ جانور کے ساتھ ملا کر فروخت کر دیا ،اگر چہ اس نے دونوں میں سے ہر ایک کے ثمن کو بیان کیا ہو کہ یہ (غلام) ہزار کا اور یہ (آزاد) ہزار روپے کا ہے یا یہ (ذبح کیا ہوا جانور) پانچ سو کا ہے اور یہ (مردہ) پانچ سو کا ہے تو اب یہ بیع باطل ہے کسی ایک میں بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ آزاد اور مردار محل بیع نہیں ہے لہٰذا ان کا فساد دوسرے ساتھ والے میں سرایت کر گیا چنانچہ اس کی بیع بھی صحیح نہ ہوگی ،اور اگر اپنے غلام کے ساتھ کسی کا غلام ملا کر فروخت کر دیا یا اپنے غلام کے ساتھ مدبر ملا کر فروخت کر دیا تو بیع غلام میں صحیح ہوگی دوسرے کے غلام اور مدبر میں صحیح نہ ہوگی ،اس لئے کہ بعض کے نزدیک مدبر محل بیع ہے لہٰذا اس کی بیع کا بطلان گیر کی طرف سرایت نہ کرے گا جیسا کہ کوئی وقف کی زمین کو اپنی مملوکہ زمین کے ساتھ ملا کر فروخت کر دے تو اپنی زمین کی بیع صحیح ہو جائے گی البتہ وقف کی وجہ سے اس میں فساد نہ آئے گا۔

**ولـم يـجـز بيع سمك......** سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کرر ہے ہیں اس کی تقریر یہ ہے کہ مچھلی کی بیع سمندر یا نہر کے اندر جائز نہیں ہے یعنی بیع باطل ہے اس لیے کہ بائع کی ملک نہیں ہے اگر کسی شخص کا کوئی تالاب ہے، پھر مچھلیاں اس میں داخل ہو گئیں ،تو اب دیکھا جائے گا کہ اس شخص نے اس

تالاب کو مچھلیوں کے لیے تیار کیا ہے یا نہیں؟ اگر اس نے مچھلیوں کے لیے ہی تیار کیا ہے تو وہ ان مچھلیوں کا مالک بن گیا اب کسی غیر کے لیے اس سے مچھلیاں پکڑنا جائز نہیں ہے، پھر اگر ان مچھلیوں کو بغیر حیلہ کیے پکڑا جا سکتا ہو تو ان کی بیع جائز ہے اس لیے کہ وہ شخص مچھلیوں کا مالک بھی ہے اور ان کو حوالے کرنے پر قادر بھی ہے یہ بیع جائز تو ہے، لیکن موقوف ہے۔ یعنی کہ پکڑنے کے بعد مشتری کو خیار رؤیۃ حاصل ہوگا اس لیے کہ پانی کے اندر کوئی بھی شئی اپنی اصل حالت میں نظر نہیں آتی بلکہ اپنے حجم سے بڑی ہوتی ہے اسی وجہ سے مشتری کو بھی خیار ملے گا اور اگر ان مچھلیوں کو بغیر حیلہ کے نہ پکڑا جا سکتا ہو تو ان کی بیع فاسد ہے اس لیے کہ بائع حوالے کرنے پر قادر نہیں ہے۔ یہ اس وقت ہے جب بائع نے حوض کو مچھلیوں کے لیے ہی تیار کیا ہے، اور اگر بائع نے حوض مچھلیوں کے لیے تیار نہیں کیا تو اب جو مچھلیاں اس میں داخل ہو جائیں تو وہ شخص ان مچھلیوں کا مالک نہیں بنا۔ لہٰذا ان کی بیع باطل ہے، البتہ صورت میں کہ جب مچھلیاں حوض میں داخل ہوں تو یہ حوض میں داخل ہونے کی جگہ کو بند کر دے تو اب یہ ان مچھلیوں کا مالک ہو گیا اب پھر دیکھا جائے گا اگر بغیر حیلہ کیے مچھلیاں پکڑی جا سکتیں ہیں تو ان کی بیع جائز ہے ورنہ بیع فاسد ہے۔

**ولا بیع طیر فی الھواء** ...... یہ مسئلہ پرندے کی بیع کا ہے، پرندے کی بیع میں بھی تین صورتیں ہیں اگر ایک شخص نے پرندے کو ہوا میں فروخت کیا تو بیع باطل ہے، اس لیے کہ وہ مالک نہیں ہے اور اگر پکڑ کر کسی ایسی جگہ بند کر دیا جہاں سے بغیر حیلہ کے پکڑنا ممکن نہیں ہے تو یہ بیع فاسد ہے اور اگر بغیر حیلہ کے پکڑنا ممکن ہو تو بیع جائز ہے اور اس پرندے سے مراد وہ پرندہ ہے جو ہوا سے واپس مالک کی طرف نہ لوٹتا ہو البتہ اگر ایسا پرندہ ہے جو مالک کی آواز پر لوٹ آتا ہے جیسے کبوتر وغیرہ تو اس کی بیع بھی جائز ہے۔

**وبیعُ الحملِ و النتاجِ. ینبغی ان یکونَ باطلاً، لان النتاجَ معدومٌ، فلا یکون مالاً، و الحملُ مشکوکُ الوجود،، فلا یکون مالاً. و اللبنُ فی الضرع. ذکروا فیہ علتین: احدٰھما انہ لا یُعلم انہ لبنٌ او دمٌ او ریحٌ، فعلیٰ ھٰذا یُبطل البیعَ، لانہ مشکوک الوجودِ، فلا یکون مالا، و الثانیۃ ان اللبنَ یوجد شیئاً فشیئاً، فملک البائع یختلطُ بملکِ المشتری. و الصوفُ علی ظھرِ الغنم. لانہ یقع التنازعَ فی موضع القطعِ، و کل بَیع یفضیٰ الی المنازعۃِ فھو فاسدٌ. وجذعٌ فی سقف، و ذراعٌ من ثوب**

ذُکر موضعُ قطعِه اولا. فانَّ البیعَ فیهما فاسدٌ و المراد ثوبٌ یضرهُ القطعُ. و یعود صحیحاً ان قلع او قطع الذراعَ قبل فسخ المشتری. لان المفسد قد زال. و ضربةُ القانص. و هی ما یحصلُ من الصید بضرب الشبکة مرة، و هذاالبیعُ ینبغی ان یکون باطلاً، لما ذکر فی الطیر فی الهواء. و المزابنة، و هی بیعُ الثمرِ علی النخیلِ بتمر مجذوذ مثل کیله خرصاً. مثل کیله حالٌ من التمر علی النخیل، و خرصاً تمییز عن المثل، ای یکونُ الثمرُ علی النخیلِ مثلا بطریقِ الخرص لکیل التمر المجذوذ، فهذا البیعُ من البیوعِ الفاسدة بشبهة الربوا. و الملامسةُ. و القاءُ الحجر، و المنابذة. وهی ان یتساوما سلعةً، لزم البیع ان یمسها المشتری، او وضع علیها حصاةً، او نبذها البائعُ الیه، فهذه البیوعُ فاسدةٌ، لان انعقادَ البیع متعلقٌ باحد هذه الافعال، فیکون کالقمار.

## تشریح:

بیع الحمل و النتاج حمل کا معنی ظاہر ہے کہ جانور کے پیٹ میں جو بچہ وغیرہ ہے اس کی بیع باطل ہے اس لئے کہ حمل کا وجود مشکوک ہے اور ''نتاج'' کا معنی جانور کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس بچے کا حمل ہے اس حمل کی بیع باطل ہے کیونکہ اس کا وجود ہی نہیں ہے یہ معدوم ہے اور معدوم کی بیع باطل ہے۔

و اللبن فی الضرع دودھ کی بیع ناجائز ہے شارح نے اس کی دو علتیں ذکر کی ہیں۔ پہلی علت یہ ہے کہ جب ایک شخص نے دودھ کو تھنوں کے اندر ہی فروخت کر دیا تو اب بائع کو یہ بات معلوم نہیں ہے کہ تھنوں میں دودھ ہے یا خون ہے یا ہوا ہے۔ لہذا دودھ کا وجود ہی مشکوک ہو گیا تو اسی بناء پر یہ بیع باطل ہے۔ دودھ کی بیع تھنوں میں ناجائز ہونے کی دوسری علت یہ ہے کہ دودھ جس طرح نکالا جاتا ہے ویسے ہی بڑھتا رہتا ہے لہذا بائع کی ملک کے ساتھ مشتری کی ملک مل رہی ہے اس وجہ سے بیع باطل ہے۔

ضربة القانص کی بیع کو مصنف رحمہ اللہ نے ناجائز قرار دیا ہے۔ ''ضربة القانص'' کی صورت یہ ہے کہ مچھلی پکڑنے والا کسی سے کہے کہ میں نے تجھے وہ مچھلیاں فروخت کر دیں جو ایک بار جال پھینکنے سے حاصل ہوں گی تو چونکہ شکار پکڑنے سے قبل بائع کی ملک نہیں ہے اس لیے ایسی بیع باطل ہے

**المزابنة**...... مصنف رحمہ اللہ نے بیع مزابنہ کو ناجائز قرار دیا ہے بیع مزابنہ اس کو کہتے ہیں کہ درخت کے تازہ پھلوں کو جو درخت پر لگے ہوئے ہیں خشک پھلوں کے بدلے فروخت کیا جائے جو کہ انہی کے برابر اندازے کے مطابق ہوں، اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمرو سے کہا کہ یہ دو کلو خشک کھجور ہے اس کے بدلے مجھے تازہ کھجور دے دو تو زید تازہ کھجوروں کو تو لے بغیر اندازے کے ساتھ انہی کی مثل خشک کھجور دے دے تو یہ بیع باطل ہے اس لیے کہ اس میں سود کا شبہ ہے اور جس طرح سود حرام ہے، اس طرح شبہ سود بھی حرام ہے۔

بیع ملامسہ کی صورت یہ ہے کہ بائع نے سامان کی قیمت طے کر دی اور مشتری سے کہا کہ اگر تو نے اس شئی کو چھو لیا تو تجھے بیع لازم ہو جائے گی اور خیار رؤیۃ وغیرہ حاصل نہ ہوگا بسا اوقات اس طرح ہوتا ہے کہ مبیع اندھیری جگہ یا کپڑے میں لپٹی ہوتی ہے، یہ بیع فاسد اس لیے ہے کہ بائع نے چھونے سے بیع کو لازم کر دیا کہ مشتری نے جیسے ہی مبیع کو چھوا تو بیع لازم ہو جائے گی۔

بیع القاء حجر کی صورت یہ ہے کہ بائع نے سامان کی قیمت طے کر دی اور یہ کہا کہ مشتری پتھر پھینکے جس شئی پر پتھر لگ گیا اس کی بیع لازم ہو جائے گی یہ بیع بھی فاسد ہے اس لیے کہ پتھر کے پھینکنے سے بیع کو لازم کر دیا گیا ہے۔

بیع منابذہ کی صورت یہ ہے کہ دو شخصوں کے پاس مختلف قسم کا سامان ہے، ان دونوں میں سے ہر ایک نے کہا کہ جو سامان میں تجھے پھینکوں گا تو اس کی بیع تجھے لازم ہو جائے گی سو اس میں پھینکنے سے ہی بیع کو لازم کر دیا گیا اس وجہ سے بیع فاسد ہے۔

یہ تینوں قسم کی بیوع زمانہ جاہلیت میں رائج تھیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام سے منع فرمایا اور ان ساروں کے فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہر بیع کسی فعل سے معلق ہے کہ القاء حجر سے بیع لازم ہوگی یا پتھر پھینکنے سے یا چھونے سے۔

و لا بیعُ ثوبٍ من ثوبین، الا بشرطِ ان یأخذ ایهما شاء، و لا المراعی، و لا اجارتُها. بیعُ المراعی ای الکلاءِ باطلٌ، لانه غیرُ محرزٍ، واما اجارتُها فلانها اجارةٌ علی استهلاکِ عینٍ. و لا النحلُ، الا مع الکوارةِ. الکُوَّارةُ بالضم و التشدید، معْسل النحلِ اذا سُوی من طینٍ هذا عند ابی حنیفة و ابی یوسف رحمهما الله تعالی فینبغی ان یکونَ البیعُ باطلاً عندهما، لعدمِ المالِ المتقوم، و عند محمد و الشافعی رحمهما الله تعالی یجوز اذا کان محرزاً. و دودُ القزِ و بیضه. فعند ابی حنیفة رحمه الله تعالی

**بیعهما باطلٌ، وعند ابی یوسف رحمه اللّٰه تعالیٰ یجوزُان ظهر القزُ، وعند محمد رحمه اللّٰه تعالیٰ یجوزُ مطلقاً.**

## تشریح:

**ولا المراعی و لا اجارتها** ...... سے مصنف رحمہ اللہ چراگاہ کی بیع کے بارے میں بتا رہے ہیں سو مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ چراگاہ کی بیع جائز نہیں ہے چراگاہ سے مراد وہ قدرتی چارا ہے جو خود بخود اگتا ہے اس چارے کو بیچنا باطل ہے اس لیے کہ یہ محفوظ نہیں ہے یعنی کسی ایک کی ملک نہیں ہے جب یہ کسی کی ملک نہیں ہے تو کوئی ایک اس کو فروخت بھی نہیں کرسکتا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے: ''**الناس شرکاء فی ثلاث فی الماء والکلاء و النار**'' کہ لوگ تین چیزوں میں شریک ہیں ایک پانی اور چارا اور آگ۔ لہٰذا جب سارے لوگ اس میں شریک ہیں تو کسی ایک کے لیے اس کو فروخت کرنا بھی ناجائز ہے۔

**ولا اجارتها** ...... سے مصنف رحمہ اللہ بتا رہے ہیں کہ جس طرح چراگاہ کو بیچنا ناجائز ہے، اسی طرح اس کو کرایہ پر دینا بھی باطل ہے اس لیے کہ اجارہ کسی شئی سے نفع اٹھانے کا نام ہے جب کہ وہ شئی بھی باقی رہے اب اگر چراگاہ کو کرایہ پر دیا جائے تو مقصود جو نفع اٹھانا ہے اس کے حاصل کرنے کے بعد شئی کا کوئی وجود نہ رہے گا اس لیے کہ نفع چارے سے حاصل کرنا ہے اور جب چارے سے نفع حاصل کیا جائے گا تو چارے کی ذات باقی نہ رہے گی۔ لہٰذا اسی وجہ سے اس کو کرایہ پر دینا بھی باطل ہے۔

**ولا النحل الامع الکوارة** ...... سے مصنف رحمہ اللہ شہد کی مکھی کی بیع کا مسئلہ ذکر فرما رہے ہیں کہ شہد کی مکھی کی بیع باطل ہے، لیکن جب وہ مکھیاں چھتے کے ساتھ ہوں اور اس کے ساتھ ہی بیع کی جائے تو یہ جائز ہے یہ شیخین رحمہما اللہ کا مذہب ہے جب کہ امام محمد رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شہد کی مکھی کی بیع جائز ہے بشرطیکہ وہ محرز ہو یعنی بائع اس کے حوالے کرنے پر قادر ہو سو اگر بائع حوالے کرنے پر قادر نہ ہو تو یہ بیع ناجائز ہے۔

شیخین کی دلیل یہ ہے کہ شہد کی مکھی مال متقوم نہیں ہے، دوسری بات یہ ہے کہ ان کی ذات سے نفع اٹھانا ممکن نہیں ہے اور نفع تو اس شئی سے اٹھایا جائے گا جو معدوم ہے اور وہ شہد ہے۔ لہٰذا جب نفع معدوم ہے تو اس کی بیع بھی ناجائز ہے۔

امام محمد اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ شہد کی مکھی ایسا حیوان ہے جس سے نفع اٹھایا جا سکتا ہے۔ لہٰذا

اس کی بیع بھی جائز ہے جیسا کہ گدھے اور خچر کی بیع جائز ہے اس لیے کہ یہ دونوں ایسے حیوان ہیں جن سے نفع اٹھایا جاتا ہے تو جب شہد کی مکھی سے نفع اٹھایا جاتا ہے تو اس کی بھی بیع جائز ہے۔

**ودود القز وبیضہ**......ریشم کے کیڑے کی بیع میں ائمہ کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی بیع ناجائز ہے اس لیے کہ اس سے نفع نہیں اٹھایا جاسکتا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے اس لیے کہ اس سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے بشرطیکہ اس میں ریشم ظاہر ہو جائے۔ لہٰذا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ریشم کے کیڑے کی بیع میں اپنی اصل پر ہیں۔ یعنی جس طرح امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک شہد کی مکھی کی بیع جائز نہیں ہے اسی طرح ریشم کے کیڑے کی بھی بیع ناجائز ہے اور امام محمد رحمہ اللہ بھی اپنی اسی اصل پر ہیں پس امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک شہد کی مکھی کی بیع ناجائز ہے اور ریشم کے کیڑے کی بیع جائز ہے امام ابو یوسف رحمہ اللہ شہد کی مکھی کی بیع کے بارے میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں اور ریشم کے کیڑے کی بیع کے بارے میں امام محمد رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں۔

ریشم کے کیڑے کے انڈے کی بیع میں بھی ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔ پس امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک انڈے کی بیع جائز نہیں ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے اور بعض نے کہا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ امام صاحب رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں لہٰذا انڈے کی بیع کے بارے میں شیخین اور امام محمد رحمہم اللہ کا اختلاف ہوا۔ بہر حال امام ابو یوسف رحمہ اللہ خواہ امام محمد کے ساتھ ہوں یا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ساتھ ہوں امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے۔

**والأبقِ الامـمـن زعَم انهُ عندهُ.** زعم ای قالَ، فهٰذا بیعُ فاسدٌ، لوجود المالِ المتقومِ الا انه لا قدرةَ علی تسلیمهِ، فانه اذا قال المشتری: انه عندی فحِ یجوزُ. **ولبنُ امرأة فی قدحٍ.** انما قال فی قدحٍ، لان بیع اللبن فی الضرعِ قد ذکر، فلبنُ امرأة انما یبطل بیعهُ، لانه من اجزاءِ الأدمی، فلا یکون مالاً، و فیه خلاف الشافعی رحمه اللّٰه تعالیٰ، و عند ابی یوسف رحمه اللّٰه تعالیٰ یجوز بیعُ لبنِ الامةِ، اعتبار اللجزءِ بالکلِ، و لابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ ان الرقَ غیرُ نازلٍ فی اللبنِ، فهی باقیةٌ علی اصلِ الأدمیة. **وشعرُ الخنزیرِ.** فان البیعَ فیه باطلٌ. وانُ حلَ الانتفاعُ بهٖ للخرزِ ضرورةً، **ولا شعرُ الأدمِی.** فان بیعهُ باطلٌ. **ولاالانتفاعُ به، ولاجلدَالمیتة قبلِ دبغهٖ.** فان بیعَهُ باطلٌ. **وان صح بیعُهُ والانتفاعُ بهٖ بعدهُ کعظمِها و عصبِها و صوفِها و شعرِها وقرنِها ووبرِها.** فان بیعَ هٰذه الاشیاء صحیحٌ، وکذا الانتفاعُ بها، لان الموتَ غیرُحالٍ

فی ھٰذہ الاشیاء. و الفیلُ کالسبعِ، خلافاً لمحمد رحمہ اللّٰہ تعالیٰ. حتی یجوز بیعُ عظمِہ و الانتفاعُ بعظمِہٖ خلافا لمحمد رحمہ اللّٰہ تعالیٰ، فانہ کا لخنزیرِ عندہٗ. و لا بیعَ علوٍ بعدسقوطِہٖ ای اذاکان العلوُ لرجل، و السفلُ لرجلٍ، فسقطا او سقطَ العلوُ وحدہٗ، فباع صاحبُ العلوِ علوَہٗ، بطل بیعہٗ، اذ بعد السقوطِ لم یبقَ الا حقُ التعلیٰ، و ھو لیس بمالٍ.

## تشریح:

**و الا بق** ...... سے مصنف رحمہ اللہ نے بھاگے ہوئے غلام کی بیع کا مسئلہ ذکر فرمایا اور کہا کہ اس کی بیع جائز نہیں ہے اس وجہ سے نہیں کہ وہ مال غیر متقوم نہیں ہے، بلکہ مال متقوم ہے لیکن بائع اس کے حوالے کرنے پر قادر نہیں ہے، لیکن اگر بائع ایسے شخص کو غلام بیچے جو یہ کہے کہ تیرا بھاگا ہوا غلام میرے پاس ہے تو اس صورت میں بیع درست ہو جائے گی اس لیے کہ یہاں تسلیم پہلے سے موجود ہے۔

**و لبن امراۃ** ...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ عورت کے دودھ کی بیع کا مسئلہ ذکر کر رہے ہیں کہ اس کی بیع ناجائز ہے یعنی باطل ہے، اس لیے کہ دودھ آدمی کے اجزاء میں سے ایک جزء ہے اور آدمی مال نہیں ہے۔ لہٰذا دودھ جو اس کا جزء ہے وہ بھی مال نہیں ہے جب دودھ مال نہیں ہے تو اس کی بیع بھی باطل ہے۔

**انما قال فی** ...... سے شارح رحمہ اللہ متن میں مذکورہ قید کا فائدہ ذکر کر رہے ہیں کہ متن میں یہ جو کہا گیا کہ عورت کے دودھ کی بیع پیالے میں ناجائز ہے، اس لیے کہا کہ بغیر پیالے اور تھنوں کے اندر دودھ کی بیع کرنے کا حکم پہلے گزر چکا ہے۔ شارح رحمہ اللہ نے اس قید کے بارے میں اتنا ہی بتایا جب کہ صاحبِ کفایہ اور عنایہ نے اس قید کا یہ فائدہ بیان کیا کہ مصنف رحمہ اللہ اگر "فی قدح" کی قید نہ لگاتے تو اس بات کا وہم ہوتا کہ عورت کا دودھ جب پیالے میں ہو تو اس کی بیع جائز ہے اس لیے کہ دودھ جب پستان میں ہو تو اس کی بیع ناجائز ہوتی ہے جیسا کہ باقی حیوانات میں ہے کہ ان کا دودھ جب تھنوں میں ہو تو اس کی بیع ناجائز ہے اور جب ان کا دودھ برتن میں ہو تو اس کی بیع جائز ہے۔ لہٰذا عورت کا دودھ بھی اگر برتن میں ہو تو اس کی بیع جائز ہونی چاہیے تو اسی وہم کو دور کرنے کے لیے مصنف رحمہ اللہ نے یہ قید لگائی کہ عورت کے دودھ کی بیع نہ تو پستان میں جائز ہے اور نہ ہی پستان سے نکلنے کے بعد جائز ہے۔ پس یہ بات معلوم ہوئی کہ "فی قدح" کی قید احترازی نہیں ہے بلکہ ایک وہم دور کرنے کے لیے لگائی گئی ہے۔

احناف کے نزدیک عورت کے دودھ کی بیع باطل ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے، وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ یہ ایک پاک مشروب ہے، لہٰذا اس کی بیع بھی جائز ہے۔

احناف کے نزدیک عورت کے دودھ کی بیع جائز نہیں ہے، اس بارے میں احناف کا آپس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نہ تو آزاد عورت کے دودھ کی بیع جائز ہے اور نہ ہی باندی کے دودھ کی بیع جائز ہے جب کہ امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک آزاد عورت کے دودھ کی بیع ناجائز ہے، لیکن باندی کے دودھ کی بیع جائز ہے امام ابویوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دودھ باندی کا جزء ہے اور باندی کُل ہے تو جس طرح باندی کو بیچنا جائز ہے جو کہ کُل ہے اسی طرح دودھ جو اس کا جزء ہے اس کو بھی بیچنا جائز ہے یعنی امام ابویوسف رحمہ اللہ نے جزء کو کل پر قیاس کیا ہے۔ امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ غلامی باندی کی جان میں اترتی ہے اور جس شئی میں غلامی ہو اس کی بیع جائز ہے سو اسی وجہ سے باندی کی بیع جائز ہے بہر حال دودھ میں غلامی نہیں اترتی اس لیے کہ غلامی اس شئی میں اترتی ہے جس میں قوت (یعنی آزادی) ثابت ہو سکے اور آزادی زندہ میں ثابت ہوتی ہے اور دودھ میں زندگی نہیں ہے۔ لہٰذا دودھ میں نہ تو غلامی ثابت ہوگی اور جب غلامی نہ ہوگی تو آزادی بھی نہ ہوگی اور یہ بات گزر چکی ہے کہ جس شئی میں غلامی ہو اس کی بیع درست ہے۔ لہٰذا دودھ کی بیع درست نہیں ہے سو دودھ آدمی کی اصل (یعنی آزاد) پر باقی رہے گا۔

**شعر الخنزیر** ...... خنزیر کے بالوں کی بیع باطل ہے اس لیے کہ یہ نجس العین ہے اور مال متقوم نہیں ہے اس کے بالوں سے ضرورت کے وقت نفع اٹھانا درست ہے۔

انسانی بال کی بیع اور ان سے نفع اٹھانا ناجائز ہے، اس لیے کہ آدمی میں کرامت ہے۔ لہٰذا یہ مال نہیں ہے اور جانور کی کھال کو دباغت سے قبل فروخت کرنا بھی ناجائز ہے اس لیے کہ اس بارے میں نہی وارد ہوئی ہے اور دباغت کے بعد جائز ہے اور ہاتھی درندے کی طرح ہے یعنی جس طرح درندے کی ہڈیوں کی بیع اور ان سے نفع اٹھانا درست ہے اسی طرح ہاتھی کی ہڈیوں کی بیع اور ان سے نفع اٹھانا درست ہے یہ شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک ہے جب کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہاتھی، خنزیر کی طرح ہے تو جس طرح خنزیر کی بیع اور اس سے نفع اٹھانا ناجائز ہے اسی طرح ہاتھی کی بیع اور اس سے نفع اٹھانا ناجائز ہے۔

**ولا بیع علو** ...... اس کی صورت یہ ہے کہ زید اور عمرو نے ایک ہی جگہ گھر بنایا۔ زید کا گھر نیچے تھا اور عمرو کا گھر اوپر تھا پھر دونوں گھر یا صرف اوپر والا گھر گر گیا تو اب عمرو کے لیے اوپر والے حصے کو

فروخت کرنا جائز نہیں ہے اس لیے کہ عمرو کا گھر گرنے کے بعد عمرو کے لیے کچھ باقی نہ رہا البتہ صرف حق تعلّی (بالائی) ہے یعنی زید کے گھر کے اوپر اس کا حق ہے اگر وہاں دوبارہ گھر بنانا چاہے تو گھر بنا سکتا ہے، لیکن جب عمرو نے وہاں گھر نہ بنایا تو اب وہاں سوائے ہوا کے کچھ بھی نہیں ہے اور وہ مال نہیں ہے۔

**و بیعُ شخصٍ علی انہ امۃٌ، و ھو عبدٌ. فان البیعَ باطلٌ، بخلافِ ما اذا اشتریٰ کَبشاً، فاذا ھو نعجۃٌ، فان البیعَ منعقدٌ، و للمشتری الخیارُ، و الاصلُ فی ذالک ان الاشارۃَ و التسمیۃَ اذا اجتمعتا، ففی مختلفِی الجنسِ یتعلقُ بالمسمی، و یبطلُ لانعدامِ المسمیٰ و فی متحدِی الجنسِ یتعلقُ بالمشارِ الیہ، و ینعقدُ بوجودِ المشارِ الیہ، لٰکن المشتری بالخیارِ لفواتِ الوصفِ، فالذکر و الانثیٰ فی بنی اٰدم جنسان، لفحشِ التفاوتِ و اختلافِ الاغراضِ، و فی غیرِ بنی اٰدم جنسٌ و احدٌ.**

## تشریح:

اصولیوں کے نزدیک جنس وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر بولی جائے جن کی اغراض میں بہت زیادہ فرق ہو، لیکن منطقین کے نزدیک جنس وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر بولی جائے جن کی حقیقت مختلف ہو جب جنس کی تعریف میں اختلاف ہے تو لفظ انسان اصولیوں کے نزدیک جنس ہے اس لیے کہ یہ مرد اور عورت پر بولا جاتا ہے جن کی اغراض میں بہت زیادہ فرق ہے کہ مرد امامت کرنے کے لیے اور گھر سے باہر کے کام کرنے کے لیے ہے جب کہ عورت بچہ پیدا کرنے کے لیے اور گھر کے کام کاج کرنے کے لیے ہے تو لفظ انسان اصولیوں کے نزدیک جنس ہے اور منطقین کے نزدیک جنس نہیں ہے اس لیے کہ یہ ایسے افراد پر نہیں بولا جاتا جن کی حقیقت مختلف ہو بلکہ انسان کے جتنے بھی افراد ہیں ان کی حقیقت ایک ہے تو کتاب میں جو لفظ جنس استعمال ہوا ہے، وہ اصولیوں والی جنس ہے اور یہ بات بھی مدنظر رہے کہ یہاں جنس سے مراد نوع ہے اس لیے کہ مرد اور عورت تو اصولیوں کے نزدیک نوع ہیں جنس نہیں ہے اس لیے کہ جنسِ اصولی وہ ہے جو مختلف الاغراض پر بولی جائے اگر مرد اور عورت کو جنس قرار دیں تو یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مرد اور عورت مختلف الاغراض پر نہیں بولے جاتے بلکہ متفقۃ الاغراض پر بولے جاتے ہیں اور مختلف الاغراض پر تو لفظِ انسان بولا جاتا ہے۔ لہٰذا کتاب میں جنس سے مراد نوع اصولی ہے۔

جنس کی تعریف جاننے کے بعد مزید ایک اصل جاننی چاہیے جس کو شارح ''و الاصل فی ذالک...... '' سے بیان کررہے ہیں، وہ یہ ہے کہ اشارہ اور تسمیہ جب دونوں جمع ہو جائیں یعنی بیع میں مبیع کی طرف اشارہ بھی کیا گیا اور اس کا نام بھی لیا گیا ہو، پھر اگر وہ مبیع ان میں سے ہو جن میں مذکر اور مؤنث دو الگ الگ جنس (نوع) ہوں تو عقد مسمی (یعنی جس کا نام لیا گیا تھا) پر واقع ہوگا اور مسمی نہ

ہونے کی صورت میں عقد باطل ہو جائے گا (جیسا کہ مذکورہ مسئلے میں ہے کہ بیع باندی پر ہوئی تھی اور وہ مبیع غلام نکل آیا تو اب مسمیٰ باندی تھی، اس پر ہی عقد ہوا لہٰذا باندی نہ ہونے کی صورت میں عقد باطل ہو گیا) اور اگر بیع میں اشارہ اور تسمیہ دونوں جمع ہوں پھر مبیع ان میں سے تھی کہ جس میں مذکر اور مؤنث ایک ہی جنس (نوع) ہوتے ہیں تو اس وقت عقد اس سے متعلق ہوگا جس کی طرف اشارہ کیا گیا۔ لہٰذا اس صورت میں بیع باطل نہ ہوگی (جیسا کہ بیع مینڈھے پر ہوئی اور وہ بھیڑ نکلی تو اس وقت عقد بھیڑ سے متعلق ہوگا، اس لیے کہ مذکر اور مؤنث بنی آدم کے علاوہ میں ایک ہی جنس (نوع) شمار ہوتے ہیں۔

**وشراءُ ما باع باقلِ مما باع قبل نقدِ ثمنه الاولِ. باع شيئاً بخمسةَ عشرَ، و لم ياخذِ الثمنَ، ثم اشتراهُ بعشرةٍ، فتقاصَ العشرةَ بعشرة من خمسةَ عشر، فبقي للبائع على المشتري خمسةٌ، فهي ربحُ ما لم يضمنهُ، اي الثمنَ، و هو خمسةَ عشرَ، لانه لما لم يقبضهُ البائعُ لم يدخل في ضمانهِ، و انما الغنمُ بإزاءِ الغرمِ، فيكون الربحُ حراماً، فيكون هٰذا البيعُ فاسداً، خلافاً للشافعي رحمه اللّٰه تعالىٰ. و شراءُ ما باع مع شئ اخرَ لم يبعهُ بثمنه الاولِ فيما باع، و انْ صح فيما لم يبع. باع شيئا بخمسةَ عشرَ، و لم ياخذ الثمن، ثم اشتراهُ مع شئ اخرَ بخمسةَ عشرَ، فالبيعُ فاسدٌ في المبيعِ الاولِ، و جائزٌ في الآخرِ، فيُقسمُ الثمنُ على قيمتِها، فيجوز في الشئ الآخرِ بحصتهِ من الثمنِ و هو خمسةَ عشرَ.**

## تشریح:

مصنفؒ بیع فاسد کا ایک مسئلہ بیان کر رہے ہیں جس کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمرو کو ایک کتاب پندرہ روپے کی فروخت کی اور ابھی زید نے عمرو سے پیسے نہیں لیے تھے کہ زید نے دوبارہ عمرو سے دس روپے کے بدلے وہی کتاب خرید لی تو اب زید کے عمرو کے ذمے پندرہ روپے ہیں اور عمرو کے زید کے ذمے دس روپے ہیں تو دونوں نے دس کو دس کے بدلے کر لیا یعنی زید نے عمرو سے کہا کہ تو نے جو دس روپے مجھ سے لینے ہیں ان کو اس دس روپے کے بدلے کاٹ لے جو میں نے تجھ سے پندرہ روپے لینے ہیں تو اب زید کے عمرو کے ذمے پانچ روپے رہ گئے تو یہ اس شی کا نفع ہے جس کا وہ ضامن نہیں ہوا چنانچہ یہ بیع فاسد ہے۔ **ولانه لم يقبضه** ...... سے شارح رحمہ اللہ اس کے ناجائز ہونے کی وجہ بیان کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ یہ پانچ روپے جو زید کے عمرو کے ذمے ہیں یہ ایسا نفع ہے جس کا زید جو کہ بائع ہے ضامن نہیں بنا کیوں کہ جب زید نے عمرو کو کتاب پندرہ روپے کے بدلے فروخت کی اور پندرہ روپے

عمرو کے ذمے آ گئے لازم ہو گئے اور زید نے ان پر قبضہ نہیں کیا تو یہ اس کی ضمان میں داخل نہیں ہوا اور یہ قاعدہ ہے کہ نفع، ذمہ داری اور ضمان کے بدلے ہوتا ہے چنانچہ یہ نفع حرام ہے سو یہ بیع فاسد ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیع جائز ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کی ملک قبضے کی وجہ سے تام ہو گئی ہے تو اب مشتری کا جس طرح بائع کے علاوہ کسی کو بیچنا جائز ہے بالکل اسی طرح بائع کو بھی بیچنا جائز ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے ''باقل'' کی قید لگائی۔لہٰذا اگر بائع پہلے ثمن سے زیادہ یا اس کے برابر خریدے تو یہ درست ہے۔لہٰذا یہ قید احترازی ہے اسی طرح مصنف رحمہ اللہ نے ''قبل نقد ثمنه'' کی قید لگائی۔ لہٰذا اگر بائع ثمن پر قبضہ کرنے کے بعد کم کے بدلے خریدے تو یہ درست ہے۔ چنانچہ یہ قید احترازی ہے اور یہ نا جائز اس وقت ہے جب کہ بائع کا ثمن بھی اسی جنس کا ہو جس جنس کا مشتری کا ثمن تھا، مثلاً بائع نے پندرہ درہم کی فروخت کی اور پھر دس درہم کی خریدی تو یہ نا جائز ہے البتہ اگر دونوں کی جنس الگ الگ ہو تو پھر یہ بیع جائز ہے جیسے بائع نے پندرہ درہم کی فروخت کی اور پھر دس دینار کی خرید لی تو یہ درست ہے۔اور اسی طرح یہ نا جائز اس وقت ہے جب بائع بذاتِ خود مشتری سے کم کے بدلے خریدے اگر بائع نے کسی دوسرے آدمی کے ذریعے مشتری سے کم کے بدلے خریدی تو یہ جائز ہے۔

وشراء ما باع مع ..... یہ مسئلہ پہلے والے مسئلے پر تفریع ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمرو کو ایک کتاب پندرہ روپے کی فروخت کی اور زید نے پندرہ روپے پر قبضہ نہیں کیا، پھر زید نے عمرو سے دوبارہ اسی کتاب کو اور اس کے ساتھ کاپی بھی انہی پندرہ میں خرید لی، تو پہلی والی کتاب میں بیع فاسد ہے اور کاپی میں بیع جائز ہے تو اب زید نے عمرو سے جو پندرہ روپے کے عوض دو چیزیں لی ہیں تو پندرہ روپے کو تقسیم کیا جائے گا کیوں کہ پندرہ روپے دونوں کا ثمن ہے لہٰذا ثمن کی جتنی مقدار اس کاپی کی ہو جس کی پہلے بیع نہیں ہوئی مثلاً پندرہ میں اس کاپی کا حصہ سات روپے ہے تو اب زید سات روپے کے بدلے وہ کاپی لے لے گا بہر حال دوسری کتاب جو زید نے پہلے عمرو کو پندرہ روپے کی فروخت کی تھی تو اس میں بیع فاسد ہے اس لیے کہ اس کی قیمت آٹھ روپے ہوئی جب کہ زید نے عمرو کو یہی کتاب پندرہ روپے کی فروخت کی تھی اور اب یہ کتاب زید، عمرو سے پندرہ روپے پر قبضہ کرنے سے قبل آٹھ روپے کی خرید رہا ہے تو اس کتاب میں وہی بات لازم آئی کہ ثمن پر قبضے سے قبل اس کی قیمت سے کم خریدا جا رہا ہے جو اس سے پہلے مسئلے میں تھی، لہٰذا اس کتاب میں بیع فاسد ہے۔

و زیتٍ علی ان یُوزن بظرفهٖ و یطرُحُ عنه بکل ظرفٍ کذا رطلاً انما یُفسد،

**لانہ شرطٌ لا یقتضیہ العقدُ، بل مقتض العقدِ ان یطرح بِإزاءِ الظرفِ مقدارَ وزنہ، کما فی المسألۃ الثانیۃِ و ھی ما قال: بخلافِ شرطِ طرحِ وزنِ الظرفِ عنہ، و ان اختلفا فی نفسِ الظرفِ و بقدرِہ فالقول للمشتری. ای اشتری سمناً فی زقٍ، و ردَ الظرفَ و عشرۃُ ارطالٍ، فقال البائع: الزقُ غیر ھذا، و ھو خمسۃُ ارطال، فالقولُ للمشتری. و بطلَ بیعُ المسیلِ و ھبتُہٗ، و صحَا فی الطریقِ. ای صحَ البیعُ و الھبۃُ فی الطریقِ، قیل: ان ارید رقبۃُ المسیلِ و الطریقِ فمقدارُ ما یسیلُ الماءُ مجھولٌ، فلایجوزُ فیہِ البیعُ و الھبۃُ، و اما الطریقَ معلومٌ، ان لم یبین فھو مقدرٌ بعرض بابِ الدارِ، کذا فی بابِ القسمۃِ، فیجوز فیہ البیعُ و الھبۃُ، و ان ارید حقُ التسییلِ، فان کان علی الارضِ فمجھولٌ، لما مر، و ان کان علی السطح فھو حقُ التعلی، و ھو حقٌ متعلق بعینٍ لا یبقیٰ، و حقُ المرورِ، فیہ روایتان، وجہُ البطلانِ انہ غیرُ مالٍ، وجہُ الصحۃِ الاحتیاجُ بہٖ، و ھو حقٌ معلومٌ متعلقٌ بعینٍ باقٍ.**

## تشریح:

ایک شخص نے دوسرے سے ہزار رطل تیل اس شرط پر خریدا کہ بائع اس کو اپنے برتن میں تول کردے گا اور ہر برتن کی جگہ پچاس رطل تیل ڈالے گا تو یہ بیع فاسد ہے یعنی بائع جب ہزار رطل تیل کو اپنے برتن سے وزن کرکے دے گا تو یہ لازمی بات ہے کہ جب کل تیل کا وزن ہو جائے گا تو وہ ہزار رطل نہ ہوگا اس لیے کہ وزن میں برتن بھی شریک ہے تو تُلا ہوا تیل ہزار رطل سے کم ہوگا اسی وجہ سے مشتری نے بائع سے کہا کہ وہ ہر برتن کے بدلے میں پچاس رطل تیل ڈالے گا تو یہ فاسد ہے، اس لیے کہ عقد اس شرط کا تقاضہ نہیں کرتا، کیوں کہ اس میں بائع و مشتری میں سے ایک کا نفع ہے، وہ اس طرح کہ جب مشتری نے پچاس رطل ڈالنے کی شرط لگائی اور مثلاً ہزار رطل چار مرتبہ اس برتن میں تلا ہے تو اس کے مطابق بائع کو اس میں دو سو رطل تیل مزید ڈالنا ہے تو اب اگر برتن کا وزن پچاس رطل سے کم ہو مثلاً تیس رطل ہو تو اس میں مشتری کا فائدہ ہے کہ اس کا حق ایک سو بیس رطل تھا اور اس کو دو سو رطل تیل مل رہا ہے اور اگر برتن کا وزن پچاس رطل سے زیادہ ہو مثلاً ساٹھ رطل ہو تو اب اس میں بائع کا نفع ہے کہ اس کے ذمے دو سو چالیس رطل تھے اور اس نے دو سو رطل ادا کیے تو جب مطلق شرط لگانے میں کسی ایک کا نفع ہے تو یہ شرط فاسد ہے اور اس کی وجہ سے ایسا عقد بھی فاسد ہے۔ لہٰذا عقد میں ایسی شرط لگائی جائے جس کا عقد تقاضہ

کرتا ہو مثلاً مشتری، بائع سے یہ کہے کہ اس برتن کے وزن کے برابر تیل ڈالے گا تو یہ شرط صحیح ہے، اس لیے کہ مشتری کا تیل برتن کی وجہ سے جتنا کم ہوا تھا وہ اس کو مل گیا ہے۔

**و ان اختلفا** ...... ایک شخص نے کسی سے مشک کے اندر سو رطل گھی خریدا، مشتری دوبارہ آیا اور اس نے کہا کہ میں نے گھی نوے رطل پایا ہے اور مشک دس رطل کی تھی اور بائع نے کہا کہ مشک یہ نہیں تھی بلکہ مشک پانچ رطل کی تھی اور گھی پچانوے رطل تھا چنانچہ دونوں کا اختلاف ہو گیا تو اب اگر بائع گواہی قائم کر دے تو اس کی بات ثابت ہو جائے اور اگر بائع گواہی قائم نہ کر سکے تو مشتری سے قسم لی جائے تو اس کی بات معتبر ہوگی اس لیے کہ مشتری زیادتی کا منکر ہے اور قسم منکر پر ہوتی ہے اور بائع زیادتی کا مدعی ہے اور مدعی پر گواہی ہے۔

**وبطل بیع المسیل** ...... اگر کسی نے مسیل (پانی بہنے کی جگہ) کو بیچا یا ہبہ کیا تو یہ باطل ہے اور اگر راستہ کو بیچا یا ہبہ کیا تو یہ صحیح ہے۔ شارح رحمہ اللہ اس مسئلے کی وجہ دو طرح سے بیان کر رہے ''قیل ان'' سے پہلی طرز پر وجہ بیان کر رہے ہیں کہ مسیل کی بیع اور ہبہ سے مراد رقبہ مسیل کی بیع اور ہبہ ہے تو یہ اس لیے کہ پانی جتنی جگہ میں بہے گا وہ جگہ مجہول ہے کیوں کہ معلوم نہیں کہ پانی اتنی جگہ گھیرے گا تو اتنی ہم فروخت یا ہبہ کر دیں جب یہ معلوم نہیں کہ پانی کتنی جگہ گھیرے گا تو اس جگہ کی بیع اور ہبہ ناجائز ہے، اور یہ جو کہا گیا کہ راستہ کی بیع اور ہبہ جائز ہے اس سے مراد اگر رقبہ ہے تو یہ بات معلوم ہے کہ راستہ کتنی جگہ پر ہے اور اس کی بیع ہو رہی ہے اور اگر معلوم نہ بھی ہو تو بھی راستہ گھر کے دروازے کے مطابق چوڑا ہوگا۔ لہٰذا راستے کا رقبہ معلوم ہے اور معلوم شئی کی بیع اور ہبہ درست ہے۔

**و ان ارید** ...... سے شارح رحمہ اللہ دوسری طرز پر وجہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر مسیل سے مراد ''بہنے کا حق'' مراد ہے تو اب اگر یہ بہنے کا حق زمین پر ہو تو اس کی بیع اور ہبہ ناجائز ہے کیوں کہ یہ مجہول ہے کہ کتنی زمین پر پانی بہے گا اور اگر یہ بہنے کا حق چھت پر ہے تو اس لیے باطل ہے کہ یہ حق ایسی شئی سے متعلق ہے جو باقی نہیں رہے گی کہ چھت دائمی نہیں ہے بلکہ ایک دن گر جائے گی لہٰذا اس کے ساتھ جو حق متعلق ہے اس کی بیع بھی فاسد ہے، اسی طرح راستے سے مراد گزرنے کا حق ہے تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں صحیح ہے اور ایک روایت میں باطل ہے، جس روایت میں ہے کہ باطل ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع مال کی ہوتی ہے اور گزرنے کا حق مال نہیں ہے لہٰذا اس کی بیع باطل ہے اور جس روایت کے مطابق اس کی بیع درست ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ''گزرنے کے حق'' کی ضرورت ہے اور یہ گزرنے کا حق ایسی عین سے متعلق ہے جو کہ باقی ہے یعنی گزرنے کا حق زمین پر ہوگا اور وہ باقی رہے گی لہٰذا اس حق کی بیع بھی درست ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ راستہ کی بیع اور ہبہ درست ہے جب کہ مسیل کی بیع اور ہبہ باطل ہے خواہ ان سے مرار رقبہ ہو یا حق مسیل ہو۔

وامرُ المسلمِ ببیعِ خمرٍ او خنزیرٍ او شرائِھما ذمیاً. و امرُ المحرمِ غیرَہٗ ببیعِ صیدِہٖ. فقولُہٗ "وامرُ" عطفٌ علی الضمیرِ المرفوعِ المتصلِ فی قولِہٖ "و صحا" و ھٰذا العطفُ جائزٌ لوجود الفصلِ، و ھو قولُہٗ "فی الطریق" و ھذا عند ابی حنیفۃ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ، و عندھما لا یجوز، لانہ الموکلَ لا یلیہ بنفسہٖ، فلا یولی غیرہٗ و لہ ان العاقدَ ھو الوکیلُ یتصرفُ باھلیتہٖ. والبیعُ بشرطٍ یقتضیہ العقد، کشرطِ الملکِ للمشتری، او لا یقتضیہ و لا نفعَ فیہ لاحدٍ، کشرطِ ان لا یبیع الدابۃَ المبیعۃَ، بخلاف شرطٍ لا یقتضیہ العقد، و فیہ نفعٌ لاحد العاقدینِ، او لمبیعٍ یستحقہٗ. ای یکون المبیعُ اھلا لاستحاقِ النفعِ، بان یکون اٰدمیاً، فظھرَ ان قولہٗ "و لا نفع فیہ لاحد" اراد بہٖ لاحدٍ من العاقدینِ والمبیعِ المستحقِ، حتی لو کان النفعُ للمبیعِ الذی لا یستحقُ النفعَ، کشرط ان لا یبیع الدابۃَ المبیعۃَ، لا یکون ھذا الشرط مفسداً.

## تشریح:

**وامر المسلم** ...... اگر کسی مسلمان کے پاس شراب یا خنزیر ہو (مسلمان کے پاس شراب یا خنزیر ہونے کی یہ صورت ہو سکتی ہے کہ ایک کافر تھا اور اس کے پاس شراب وخنزیر تھا وہ کافر مسلمان ہو گیا اور اس نے ابھی تک ان دونوں کو ضائع نہیں کیا تھا کہ وہ مر گیا پھر دونوں اشیاء کا کوئی مسلمان وارث بن گیا) پھر اس مسلمان نے کسی کافر کو ان دونوں کے بیچنے کا حکم دیا تو یہ صحیح ہے، اسی طرح محرم کے لیے شکار کو فروخت کرنا حرام ہے تو اس محرم نے اپنا شکار کسی غیر محرم کو فروخت کرنے کے لیے دیا تو یہ بھی صحیح ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ ناجائز ہے۔

صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ناجائز ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ موکل (جو مسلمان ہے) بذات خود اس کا مالک نہیں ہے کہ وہ اس کو فروخت کرے تو جب وہ خود مالک نہیں ہے تو کسی دوسرے کو بھی اس بات کا مالک نہیں بنا سکتا کہ وہ اس کو بیچے، اس لیے کہ اس شئی کا مالک بنانا جس کا خود مالک نہ ہو یہ جائز نہیں ہے۔ لہٰذا اگر ہم یہ جائز قرار دیں تو یہ بالکل اسی طرح ہوگا کہ گویا مؤکل خود اس عقد کو کر رہا ہے جب کہ موکل کے لیے خود اس عقد کو کرنا ناجائز ہے۔ لہٰذا موکل کسی دوسرے کو اس کا وکیل بھی نہیں بنا سکتا۔

**ولہ ان العاقد** ...... سے شارح رحمہ اللہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل دے رہے ہیں کہ وکیل اپنی

اہلیت کی وجہ سے تصرف کر سکتا ہے اس لیے کہ کافر کے لیے شراب اور خنزیر خریدنا و بیچنا جائز ہے تو جب وکیل تصرف کا اہل ہے تو مؤکل کی وجہ سے اس کی اہلیت کمزور نہیں ہوگی اس لیے کہ عقد کے حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں۔ لہٰذا جب وکیل تصرف کا اہل ہے تو یہ امر دینا جائز ہے۔

**والبیع بشرط یقتضیہ**...... بیع میں لگائی جانے والی شرائط کی کچھ اقسام ہیں۔

ہر وہ شرط جس کا عقد تقاضہ کرتا ہو یعنی اگر وہ شرط نہ لگائی جائے پھر بھی وہ عقد سے ثابت ہو جائے گی، جیسے اس بات کی شرط کہ مشتری مبیع کا مالک ہوگا یعنی میں اس شرط پر خریدوں گا اگر بائع مجھے شئی کا مالک بنائے گا تو اب اگر یہ شرط نہ بھی لگائی جائے پھر بھی مشتری لازماً مالک بنے گا اسی طرح ثمن حوالے کرنے کی شرط یا مبیع حوالے کرنے کی شرط تو ایسی شرط سے بیع فاسد نہیں ہوتی۔

ہر وہ شرط جس کا عقد تقاضہ نہ کرتا ہو مگر وہ شرط عقد کے لیے مناسب ہو یعنی وہ شرط عقد کو مزید پکا کر دے جیسے بائع اس بات کی شرط لگائے کہ مشتری ثمن کے بدلے میں رہن رکھے گا اب اس شرط کا عقد تقاضہ نہیں کرتا، لیکن یہ شرط عقد کو پکا کر دیتی ہے ایسی شرط بھی بیع کو فاسد نہیں کرتی۔

ہر وہ شرط جو عقد کے مناسب تو نہ ہو، لیکن شرع میں اس کے جواز کا ورود آیا ہو جیسے خیار شرط کے ساتھ بیع کرنا اب خیار شرط عقد کے مناسب تو نہیں ہے، لیکن شریعت میں اس کا جواز ہے تو ایسی شرط بھی بیع کے لیے مفسد نہیں ہے۔

ہر وہ شرط جو عقد کے مناسب نہ ہو اور نہ ہی شرع میں اس کا جواز آیا ہو، لیکن وہ متعارف ہو یعنی عرف و عام میں وہ شرط لگائی جاتی ہو جیسے جوتا خریدتے وقت اس بات کی شرط لگانا کہ بائع اس میں تسمہ ڈال کر دے گا تو ایسی شرط چوں کہ تعامل کی وجہ سے جائز ہے۔ لہٰذا یہ بھی بیع کے لیے مفسد نہیں ہے۔

ہر وہ شرط جس کا عقد تقاضہ نہ کرتا ہو اور نہ وہ عقد کے مناسب ہو اور نہ شریعت میں اس کا جواز ہو اور نہ وہ متعارف ہو اور اس میں متعاقدین میں سے کسی کا یا اس مبیع کا جو نفع کی اہل ہو، فائدہ ہو اس کی مثالیں کتاب میں آرہی ہیں۔

مذکورہ تفصیل کو جاننے کے بعد کتاب کا مسئلہ بالکل سہل ہو گیا ہے، اب ہم شارح رحمہ اللہ کی عبارت کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ **ای یکون المبیع اھلا** ...... سے شارح رحمہ اللہ متن میں موجود "**یستحقہ**" کی قید کی وضاحت کر رہے ہیں کہ مبیع کے نفع کے مستحق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مبیع نفع کی اہل ہو اور نفع کی اہل مبیع اسی وقت ہو سکتی ہے جب وہ آدمی (غلام و باندی) ہو۔ **فظھر ان قولہ** ......

سے شارح رحمہ اللہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ جب بیع ایسی شرط سے فاسد ہوتی ہے جس میں اس مبیع کا نفع ہو جو نفع کی اہل ہو تو اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ متن میں جو پہلے گزرا ''و لا نفع فیہ لاحد'' اس جملہ میں ''احد'' عام ہے یہ متعاقدین کو بھی شامل ہے اور اس مبیع کو بھی شامل ہے جو نفع کی اہل ہو۔ لہٰذا جب ایسی شرط لگائی جس سے اس مبیع کو نفع ہو جو نفع کی اہل ہے یہ شرط بیع کو فاسد کرتی ہے تو ایسی شرط جس سے اس مبیع کو نفع ہو جو نفع کی اہل نہیں ہے تو یہ شرط بیع کو فاسد نہیں کرے گی جیسے اس بات کی شرط لگانا کہ میں تجھے گھوڑا اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ تو اس کو آگے فروخت نہ کرنا تو اب اس شرط سے گھوڑے کو کوئی فائدہ نہیں ہے۔ لہٰذا یہ شرط بھی بیع کے لیے مفسد نہیں ہے۔

**کشرط ان یقطعه البائعُ، او یخیطهُ قباءً، او یحذوَهُ نعلاً، او یشرکهُ. ای یجعلُ للنعلِ شراکاً، هذا نظیرٌ شرطٍ لا یقتضیه العقدُ، و فیه نفعٌ للمشتری، و صحّ فی النعلِ استحساناً، انما یجوزُ فی النعلِ للتعامل، و القیاسُ ان لایجوزَ. او یستخدمهُ شهراً. ای یستخدمهُ البائعُ شهراً، و هذا نظیرُ شرطٍ لا یقتضیه العقدُ، و فیه نفعٌ للبائعِ. او یعتقهُ او یدبرهُ او یکاتبهُ. هذا نظیرُ شرطٍ لا یقتضیه العقد، و فیه نفعُ للمبیعِ، و هو اهلٌ لاستحقاق النفعِ. و بیع امةٍ الا حملها. عطفٌ علی "شرط لا یقتضیه العقد" والاصلُ ان کل ما لا یصحُ افرادُهُ بالعقدِ لایجوزُ استثناؤهُ من العقدِ، فانهُ من توابع الشیٔ، فیکون داخلاً فی المبیعِ تبعاً له، فاستثناؤهُ من العقد شرطٌ لا یقتضیه العقد، فیکون مفسداً. و الی النیروزِ و المهرجانِ و صومِ النصاریٰ و فطرِ الیهود ان لم یعرفا ذالک، و قدومَ الحاج و الحصادِ و الدیاسِ و القطافِ و الجزارِ. القطاف جنی الثمر عن الاشجار، و الجزاز قطعُ الصوف عن ظهر الغنم. و یُکفَل الیها. ای یجوزُ الکفالةُ الی هذه الاوقات، لانه الجهالةُ الیسیرة متحملةٌ فی الکفالة. و صح ان اسقط الاجل قبل حلولهِ. ای ان اسقط هذه الآجالِ المجهولةِ قبل حلولها ینقلب البیعُ صحیحاً.**

## تشریح:

کشرط ان ...... سے اس شرط کی مثال ذکر کر رہے ہیں کہ جس میں مشتری کا نفع ہے، جیسے مشتری خریدتے وقت اس بات کی شرط لگائے کہ بائع یہ کپڑا کاٹ کر دے گا یا اس کا قبا سی کر دے گا یا بائع جوتا

برابر کر کے دے گا یا اس میں تسمہ ڈال کر دے گا یہ ساری شرائط مقتضی عقد کے خلاف ہیں اور اس میں مشتری کا نفع ہے البتہ جوتا برابر کرنے والی شرط قیاساً صحیح نہیں ہے جبکہ استحساناً صحیح ہے کیونکہ اس میں تعامل جاری ہے، اور اسی طرح بائع نے غلام فروخت کرتے وقت یہ شرط لگائی کہ یہ غلام بیع کے بعد ایک ماہ تک میری خدمت کرے گا تو یہ شرط مقتضی عقد کے خلاف ہے اور اس میں بائع کا نفع ہے یا بائع نے غلام فروخت کرتے وقت یہ شرط لگائی کہ مشتری اس کو آزاد کرے گا یا اس کو مدبر بنائے گا یا اس کو مکاتب بنائے گا یہ شرائط بھی مقتضی عقد کے خلاف ہیں اور اس میں مبیع (غلام) کا نفع ہے جو نفع کی مستحق ہے لہٰذا یہ شرط بھی بیع فاسد کرتی ہے۔

**بیع الامة الا حملها**...... اگر کسی شخص نے باندی کو اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کے حمل کو نہیں بیچتا تو یہ بیع فاسد ہے اس کی وجہ میں شارحؒ ''**والاصل**'' سے ایک اصول بیان کر رہے ہیں کہ ہر وہ شئی جس کا جداگانہ عقد نہیں ہو سکتا یعنی اس کو الگ سے نہیں بیچ سکتے تو ایسی شئی کا استثناء بھی ناجائز ہے اور حمل بھی اسی قسم میں سے ہے کیوں کہ نہ تو اس کا جداگانہ عقد ہو سکتا ہے اور نہ ہی اس کا استثناء درست ہے اس لیے کہ حمل جب تک ماں کے پیٹ میں ہے تو اس کے ایک عضو کی طرح ہے جیسا کہ ہاتھ اور پاؤں وغیرہ تو ہاتھ کی جداگانہ بیع نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا ہاتھ کا استثناء بھی ناجائز ہے بالکل اسی طرح حمل ہے یہ بات بھی واضح ہے کہ اگر کوئی باندی فروخت کرے تو ہاتھ جو باندی کا تابع ہے، وہ بھی بیع میں داخل ہوگا تو جب ہاتھ تابع ہونے کی وجہ سے بیع میں داخل ہوگا تو حمل جو ہاتھ کی طرح ہے، وہ بھی باندی کی بیع میں ساتھ داخل ہوگا۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ حمل کی نہ جداگانہ بیع ہو سکتی ہے اور نہ اس کا استثناء درست ہے باقی رہی یہ بات کہ اس مذکورہ مسئلے کو ''**شرط لایقتضیه العقد**'' میں کیوں داخل کیا......؟ تو اس کا جواب شارح رحمہ اللہ ''**فاستثناء من العقد**'' سے دے رہے ہیں جب حمل کا استثناء درست نہیں ہے تو اس کے استثناء کرنے کی شرط لگانا یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضہ نہیں کرتا۔ لہٰذا یہ شرط بیع کو فاسد کرنے والی ہے۔

**والی النیروز**...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ اس بیع فاسد کا ذکر کر رہے ہیں جو مدت کے مجہول ہونے کی وجہ سے فاسد ہوئی ہے سو مسئلہ یہ ہے کہ ''نیروز'' اور ''مہرجان'' تک بیع کرنا فاسد ہے۔ نیروز ربیع کا پہلا دن ہوتا ہے اور مہرجان خریف کا پہلا دن ہوتا ہے ان دونوں اوقات تک بیع کرنا فاسد ہے کیوں کہ ان کی مدت مجہول ہے اس لیے کہ ''سلطان کی نیروز'' اور ''دھاقین'' کی نیروز اور ''مجوس'' کی نیروز میں اختلاف ہے۔ سو اسی طرح جب یہ مختلف ہیں اور عقد کرنے والے مسلمان ہیں اور انہیں ان کی

مدت معلوم نہیں ہے۔ لہٰذا یہ بیع جھگڑے تک لے جانے والی ہے اور جو بیع جھگڑے تک لے جانی والی ہو وہ فاسد ہوتی ہے اور اسی طرح اگر دو آدمیوں نے نصاریٰ کے روزے اور یہود کے فطر (یعنی روزوں کے ختم) تک بیع کی تو یہ بھی فاسد ہے۔ اس لیے کہ ان کی مدت مجہول ہے کہ نصاریٰ کے روزوں کی ابتدا مجہول ہوتی ہے اور اسی طرح یہود کا فطر بھی مجہول ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے ان دونوں کے ساتھ خاص کیا ہے، اس لیے کہ اگر کوئی نصاریٰ کے فطر تک یا یہود کے روزوں تک بیع کرے تو یہ درست ہے اس لیے کہ ان کی تعیین ہوتی ہے اور ان چاروں مذکورہ صورتوں میں بیع اس وقت فاسد ہوگی کہ بائع و مشتری ان اوقات کو نہ جانتے ہوں اگر وہ دونوں ان اوقات کو جانتے ہوں تو پھر ان اوقات تک بیع کرنا درست ہے۔ اور اسی طرح اگر کسی نے حاجیوں کے آنے تک یا فصل کے کٹنے اور گھانے تک اور پھلوں کے چننے یا اُون کے کٹنے کے وقت تک بیع کی تو یہ بھی فاسد ہوگی ''دیاس'' کا مطلب ہے کہ فصل کو جانوروں کے پاؤں سے روندھنا تاکہ دانے وغیرہ باہر آجائیں اور ''قطاف'' کا معنی یہ ہے کہ پھل چننا اور ''جزار'' کا معنی یہ ہے کہ بھیڑ کی پیٹھ سے اون کاٹنا، ان اوقات تک بیع کرنا جھگڑے تک لے جانے والی ہے اس لیے کہ یہ اوقات بدلتے رہتے ہیں لہٰذا یہ بیع فاسد ہے۔

**ویکفل الیھا** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ان سارے مذکورہ اوقات تک بیع ناجائز ہے البتہ اگر ان اوقات تک کفیل بننا صحیح ہے جیسے کوئی شخص کہے کہ میں فلاں کا کفیل فطرِ یہود تک ہوں یا حاجیوں کے آنے تک کفیل ہوں تو یہ درست ہے، اس لیے کہ کفالت تھوڑی سی جہالت کو برداشت کر لیتی ہے

**وصح ان اسقط** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ فرما رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے ان اوقات مذکورہ تک بیع کی تو بیع فاسد تھی اور اس کو فسخ کرنا واجب تھا، لیکن انہوں نے اس بیع کو فسخ نہیں کیا بلکہ اس مدت کو ساقط کر دیا مثال کے طور پر پہلے کہا تھا کہ حاجیوں کے آنے تک بیع ہے پھر بعد میں کہا کہ نہیں بلکہ فلاں تاریخ تک بیع کرتے ہیں تو اب یہ بیع صحیح ہو جائے گی اس لیے کہ بیع کو فاسد کرنے والی شئی وہ یہ اوقات مذکورہ تھے تو جب یہ اوقات مذکورہ ساقط کر دیئے گئے تو بیع صحیح ہو جائے گی۔

**ثُم اعلَمْ ان الحكمَ في البيعِ الباطلِ ان المبيعَ ان هلكَ في يدِ المشتري، فعندَ البعضِ امانةٌ، و عندَ البعضِ مضمونٌ بالقيمةِ، كالمقبوضِ على سومِ الشراءِ، و اما حكمُ البيعِ الفاسدِ ففي المتنِ شرعَ في احكامِهِ، فقال: فان قبضَ المشتري المبيعَ بيعاً فاسداً برضاءِ بائعِهِ صريحاً او دلالةً، كقبضِهِ في مجلسِ عقدِهِ، و كلُ من**

عـوَضيه مالٌ، يملكهُ، فان قيل: كلامُنا في البيعِ الفاسدِ، فيكونُ كلُ من العوَضيْن مالاً البتة، اذ لـو لـم يكنْ لكان البيعُ باطلاً. قلنا قد يُذكرُ الفاسدُ و يرادُ بهِ الباطلُ، كما ان في اولِ كتابِ القدوري جُعِل البيْعُ بالميتةِ فاسداً و هو باطلٌ، فلهذا قال: "و كلُ من عـوَضيْه مال" احتياطاً، حتى لو يشملَ الفاسدُ الباطلَ يكونُ هذا القيدُ مخرجا له عن هذا الحكمِ. و هو ان يصير ملكاً، على انه قد يكون البيعُ فاسداً، مع انه لا يكونُ كلُ من عوضيه مالاً، كما اذا باع و سكتَ عن الثمنِ فالبيعُ فاسدٌ عندهما، حتى يملكَ بالقبضِ. و يجبُ الثمنُ. اى القيمةُ. و لزمهُ مثلهُ حقيقةً او معنىً. اى ان هلكَ في يد المشترىُ وجب عليه المثلُ حقيقةً في ذواتِ الامثالِ، و المثلُ معنىً و هو القيمةُ في ذوات القيمِ.

## تشریح:

ثم اعلم ..... سے شارح رحمہ اللہ بیع باطل کا حکم ذکر کر رہے ہیں، بیع باطل یہ ہے کہ مثلاً دونوں عوضین میں سے ایک مال متقوم نہ ہو جیسے کسی شخص نے شراب کے بدلے گھوڑا خریدا تو یہ بیع باطل ہے بیع باطل کا حکم امام صاحبؒ کے نزدیک یہ ہے کہ اس میں مبیع مشتری کے پاس امانت ہوتی ہے لہٰذا بلا تعدی ہلاک ہونے کی صورت میں مشتری پر ضمان نہیں ہوگا جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بیع باطل میں مبیع قیمت کے بدلے مضمون ہوتی ہے یعنی اگر مبیع ہلاک ہوگئی تو مشتری کے ذمے اس کی قیمت ہوگی۔ مبیع کی قیمت کا لازم ہونا بالکل ایسا ہے جیسے" مقبوض علی سوم الشراء "میں قیمت واجب ہوتی ہے "مقبوض علی سوم الشراء " کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کوئی کتاب اس طرح لی کہ بائع نے اس سے کہا کہ یہ کتاب ۱۰۰ روپے کی ہے تم اس کو لے جاؤ اگر پسند آ جائے تو ۸۰ روپے دے دینا۔ مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا تو یہ قبضہ بھاؤ پر کیا ہے لہٰذا اگر وہ کتاب ضائع ہوگئی تو مشتری کے ذمے اس کی قیمت یعنی سو روپے ہوں لازم گے تو بالکل اسی طرح بیع باطل کی مبیع میں بھی قیمت لازم ہوگی۔

فـان قبض المشتری..... سے مصنف رحمہ اللہ بیع فاسد کا حکم ذکر کر رہے ہیں کہ اگر بیع فاسد میں مشتری نے مبیع پر بائع کی اجازت سے صراحۃً ہو یا دلالۃً قبضہ کر لیا تو وہ مبیع کا مالک ہو جائے گا۔ مصنف رحمہ اللہ نے بائع کی اجازت کی شرط لگائی خواہ وہ صراحۃً ہو جیسے بائع نے مشتری سے کہا کہ تم اس مبیع پر قبضہ کر لو یا پھر اجازت دلالۃً ہو جیسے جس مجلس میں عقد ہوا۔ عقد کے بعد مشتری نے مبیع پر قبضہ کیا اور بائع

بھی اسی مجلس میں موجود تھا یہ بائع کی دلالۃ اجازت ہے کہ اس نے مشتری کو قبضے سے نہیں روکا۔ لہٰذا اگر بائع کی اجازت نہ صراحۃ ہو اور نہ دلالۃ ہو پھر مشتری مبیع پر قبضہ کرلے تو یہ مبیع کا مالک نہ ہوگا۔ لہٰذا صراحۃ اور دلالۃ کی قید احترازی ہے۔

**فان قیل کلامنا** ...... سے شارح رحمہ اللہ ایک اشکال ذکر کر رہے ہیں جو متن میں مذکورہ "**و کل من عوضیہ مال**" کی قید پر ہو رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ہمارا کلام، بیع فاسد کے بارے میں ہو رہا ہے اور بیع فاسد میں دونوں عوضین یقینی طور پر مال ہوتے ہیں اس لیے کہ اگر دونوں عوض یا ان میں سے ایک مال متقوم نہ ہو تو پھر بیع باطل ہوگی، فاسد نہ ہوگی یعنی معترض کے نزدیک یہ قید لغو ہے۔ مصنف رحمہ اللہ اس کو ذکر نہ کرتے کیوں کہ اس قید کے بغیر یہ بات سمجھ آرہی ہے کہ دونوں عوض مال ہی ہوں گے۔

**قلنا قد یذکر** ...... سے شارح رحمہ اللہ اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ کبھی لفظ فاسد بولا جاتا ہے اور اس سے مراد باطل ہوتا ہے جیسا کہ "قدروی" کی کتاب البیوع میں مردار کے بدلے بیع کو فاسد کہا گیا ہے جب کہ وہ باطل ہے کیوں کہ اس میں ایک عوض غیر مال ہے۔ تو یہ بات معلوم ہوئی کہ فاسد کو ذکر کرکے باطل مراد لی جاتی ہے تو جب ایسا ہے اسی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے یہ قید لگائی کہ یہاں بھی کوئی یہ نہ سمجھے کہ فاسد میں باطل داخل ہے چنانچہ اس قید کے ذریعے باطل کو خارج کردیا تاکہ باطل، فاسد کے حکم میں داخل نہ ہوجائے کہ فاسد کا حکم یہ ہے کہ مشتری اس کا مالک بن جاتا ہے جب کہ باطل میں مشتری مالک نہیں بنتا۔ لہٰذا مصنف رحمہ اللہ کا یہ قید لگانا لغو نہیں بلکہ مفید ہے۔

**علی انہ قد یکون** ...... سے شارح رحمہ اللہ ایک شبھے کا ازالہ کر رہے ہیں۔ شارح رحمہ اللہ کی مذکورہ بالا تقریر سے اور ماتن کی قید سے یہ شبہ پیدا ہوگیا ہے کہ بیع فاسد میں دونوں عوضین یقینی طور پر مال ہوں گے۔ حالاں کہ ایسا نہیں ہے۔

اس شبہے کو شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس طرح دور کیا کہ بیع فاسد میں دونوں عوض مال ہوں، لیکن یہ ضروری بھی نہیں ہے کہ بیع فاسد اسی وقت ہوگی کہ دونوں عوض مال ہوں اگر مال نہ ہوں تو فاسد نہیں ہوگی بلکہ کبھی دونوں عوض مال نہیں ہوتے اور بیع فاسد ہوتی ہے جیسا کہ جب ایک شخص نے بیع کی اور ثمن کا ذکر نہیں کیا تو اب صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ بیع فاسد ہوگی۔ لہٰذا قبضے کی وجہ سے مشتری مالک بن جائے گا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی اس بارے میں دو روایتیں ہیں اور ظاہر بات یہ ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک بھی فاسد ہی ہوگی۔

**ویجب الثمن** ...... سے مصنف رحمہ اللہ نے بیع فاسد کا مزید حکم ذکر کیا کہ مشتری قبضے کی وجہ سے مالک بھی ہوگا اور مشتری کے ذمے اس مبیع کی قیمت بھی واجب ہوگی اور اگر قیمت ادا کرنے سے قبل وہ

مبیع مشتری کے پاس ہلاک ہوگئی تو دیکھا جائے گا کہ وہ مبیع مثلی اشیاء میں سے تھی یا قیمی اشیاء میں سے تھی اگر مثلی اشیاء میں سے ہو تو اس کی قیمت واجب ہوگی اور اگر قیمی اشیاء میں سے ہو تو اس کی قیمت واجب ہوگی۔

**و لکلٍ منهما فسخه قبل القبضِ، و كذا بعدهُ ما دامَ فی ملکِ المشتری، ان کان الفسادُ فی صلبِ العقدِ، کبیع درهم بدرهمین. ارادَ بالفسادِ فی صلبِ العقدِ الفسادُ الذی یکون فی احدِ العوضینِ. و لمن له الشرطُ ان کان بشرطٍ زائدٍ کشرط ان یهدی لـه هدیةً ذکر فی الذخیرة ان هٰذا قولُ محمدٍ رحمه اللّٰه تعالیٰ اما عند هما فلکلِ واحدٍ حقُ الفسخِ، لان الفسخَ لحقِ الشرعِ، لا لحقِ احدِ المتبابعینِ، فانهما راضیان بالقعد. فان باعهُ المشتری او وهبهُ و سلمهُ او اعتقهُ صح، و علیه قیمتهُ، و سقط حقُ الفسخِ. لانه تعلقَ به حق العبدِ، و انما یفسخُ حقاً لله تعالیٰ، و اذا اجتمعَ حقُ اللهِ و حقُ العبدِ یرجحُ حقُ العبدِ لحاجتِهٖ. و لا یأخذه البائعُ حتی یردَ ثمنهُ. ای البائعُ اذا فسخَ البیعَ الفاسدَ لا یأخُذُ المبیعَ حتی یرد الثمن، لان المبیعَ محبوسٌ بالثمنِ بعد الفسخِ. فان مات هو فا لمشتری احقُ بهٖ حتی یاخذَ ثمنهُ. ای باع شیئاً بیعاً فاسداً، و وقعَ التقابضُ، ثم فسخَ البیعَ، ثم مات البائع، فللمشتری حقُ حبسِ المبیعِ حتی یأخذَ الثمنَ، و لا یکون اسوةً لغرماءِ البائعِ.**

## تشریح:

**و لکل منهما** ...... سے مصنف رحمہ اللہ بیع فاسد کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ جب مشتری نے بیع فاسد میں قبضہ کرلیا تو وہ اس شئی کا مالک ہوگیا، لیکن اب ان دونوں پر بیع کو فسخ کرنا واجب ہے۔ اگر صلب عقد میں فساد ہو، صلب عقد سے مراد یہ ہے کہ دونوں عوضوں میں سے ایک میں فساد ہو جیسے ثمن یا مبیع غیر مال متقوم ہو تو ایسی صورت میں دونوں پر عقد کو فسخ کرنا واجب ہے، اگر یہ دونوں عقد کو فسخ نہ کریں تو قاضی کو جب معلوم ہو تو وہ جبراً اس کو فسخ کروائے چوں کہ عقد کو فسخ کرنا واجب ہے، (''**لکل منهما**'' میں ''لام'' ''**علی**'' کے معنی میں ہے تاکہ وجوب کا معنی حاصل ہو ورنہ ''لام'' سے یہ بات مفہوم ہو رہی ہے کہ فسخ کی ولایت ہے واجب نہیں ہے۔)

**و لمن له الشرط** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر فساد کسی شرط لگانے کی وجہ سے تھا تو اب دونوں پر فسخ کرنا واجب نہیں بلکہ صرف اسی شخص پر واجب ہے جس کے نفع کے لیے شرط لگائی گئی

ہے جیسے مشتری نے بائع سے کہا کہ اس شرط پر خریدوں گا کہ تم مجھے کوئی شئی ہدیہ کرو گے تو اب اس شرط میں مشتری کا نفع ہے۔ لہٰذا اسی کے ذمے فسخ کرنا ہے۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ جو کہا گیا کہ فسخ اس کے ذمے ہے جس کے لیے شرط لگائی گئی ہے یہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے جب کہ شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک ان دونوں میں سے ہر ایک کے ذمے فسخ کرنا واجب ہے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ عقد میں فساد کی وجہ سے عقد لازم نہیں رہا بلکہ عقد فسخ ہونے کا مستحق ہو چکا ہے اور فسخ شریعت کا حق ہے ان دونوں میں سے کسی کا حق نہیں ہے کہ یہ کہہ دیا جائے کہ جس نے شرط لگائی وہ فسخ کرے اور یہ دونوں تو عقد پر راضی ہیں۔ لہٰذا جب فسخ شرع کا حق ہے تو ان میں سے ہر ایک پر فسخ کرنا واجب ہے۔

**فان باعه المشتری** ...... اگر مشتری نے بیع فاسد میں مبیع پر قبضہ کر لیا اور اس بیع کو فسخ کرنے کے بجائے مشتری نے وہ مبیع کسی دوسرے کو فروخت کر دی یا مشتری نے کسی کو ہبہ کر دی اور اس کے حوالے بھی کر دی یا مبیع غلام تھا اور اس کو آزاد کر دیا یا اس کو مدبر بنا دیا تو یہ ساری صورتیں درست ہو جائیں گی اور اب مشتری کے ذمے اس شئی کی قیمت لازم ہو جائے گی اور یہ جو بیع فاسد کا حکم فسخ کرنا تھا اب یہ حکم بھی ساقط ہو جائے گا اس لیے کہ جب مشتری نے اس مبیع کو آگے کسی کو بیچ دیا یا ہبہ کر دیا تو اب اس دوسرے آدمی کا اس مبیع سے حق متعلق ہو گیا لہٰذا اب یہاں دو حق جمع ہو گئے ایک اللہ کا حق ہے کہ بیع فاسد فسخ کر دی جائے اور ایک بندے کا حق ہے کہ اس سے شئی کو واپس نہ لے اور یہ قاعدہ ہے کہ جب اللہ اور بندے کا حق جمع ہو جائے تو بندے کے حق کو ترجیح ہوتی ہے اس لیے کہ بندہ ضرورت مند اور محتاج ہے اور اللہ غنی اور معاف کرنے والا ہے۔ لہٰذا اب مشتری پر فسخ کرنا واجب نہیں ہے۔

**ولا یاخذہ البائع** ...... جب بیع فاسد میں عقد کو فسخ کرنا لازم تھا اور ان دونوں (بائع و مشتری) نے عقد فسخ بھی کر دیا تو اب مشتری بائع کو مبیع اس وقت تک سپرد نہ کرے جب تک اس سے ثمن نہ لے لے اس لیے کہ مبیع ثمن کے بدلے میں محبوس ہے یعنی مشتری کے پاس جو مبیع موجود ہے اس کے بدلے مشتری نے بائع کو ثمن دیا ہے تو جب بائع، مشتری کو ثمن واپس کرے گا اس وقت مشتری بھی اس کو مبیع واپس دے دے گا اور یہاں ثمن سے مراد ہر وہ شئی جو مشتری نے بائع کو مبیع کے بدلے دی تھی خواہ وہ سامان ہوں یا پیسے ہوں۔ اسی طرح خواہ وہ قیمت ہو یا ثمن ہو۔ لہٰذا جو کچھ بھی مشتری نے بائع کو مبیع کے بدلے دیا تھا بائع اس کو پہلے واپس کرے گا اس کے بعد مبیع لے گا۔

**فان مات ھو** ...... سے مصنف رحمہ اللہ نے یہ بتا رہے ہیں کہ اگر بیع فاسد ہوئی اور مشتری نے مبیع پر

اور بائع نے ثمن پر قبضہ کرلیا اور پھر بیع فسخ ہوگئی اور بائع مرگیا تو اب بھی مشتری مبیع بائع کے ورثہ کے حوالے نہیں کرے گا جب تک اپنا ثمن ان سے واپس نہ لے لے اس لیے کہ بائع کی زندگی میں مشتری کو مبیع روکنے کا اختیار تھا تو بائع کے مرنے کے بعد بدرجہ اولیٰ اختیار ہوگا کہ مبیع اس وقت تک نہ دے جب تک اپنا ثمن نہ لے لے۔ ولا یکون اسوۃ للغرماء ...... کا مطلب یہ ہے کہ جب بائع کا انتقال ہوگیا، تو مشتری کی مبیع کا ثمن جو بائع کے ورثہ کے پاس ہے، اس ثمن کا مستحق صرف مشتری ہے اس کے علاوہ بائع کے بقیہ قرض خواہ اس ثمن میں مشتری کے برابر نہیں ہیں کہ ان کو بھی اس میں سے حصہ ملے بلکہ یہ ثمن صرف مشتری کا ہے۔

فطابَ للبائعِ ربحُ ثمنِهِ بعد التقابضِ لا للمشتری ربحُ مبیعِهِ، فیتصدقُ به.

صورةُ المسألة: باع جاريةً بيعاً فاسداً بالدراهم او بالدنانير، و تقابضا، فباع المشتری الجاريةَ و ربِحَ لا يطيبُ لهُ الربح، و ان ربِحَ البائعُ فی الثمنِ يَطيبُ لهُ الربحُ، و الفرقُ ان المبيعَ متعينٌ فی العقد، فيكونُ فيه خبثٌ بسببِ فسادِ الملكِ، و فی فسادِ الملكِ شبهةُ عدمِ الملكِ، و الشبهةُ ملحقةٌ بالحقيقةِ فی الحرمةِ، فان النبی عليه السلام نهیٰ عن الربوا و الريبة، و اما الدراهمُ و الدنانيرُ فغيرُ متعينةٍ فی العقدِ، و لو كانت متعينةً كانت فيه شبهةُ الخبث بسببِ الفسادِ، فعند عدمِ التعينِ يكونُ فی تعلقِ العقدِ بها شبهةٌ، فيكونُ فيها شبهةُ الشبهةِ، و لا اعتبارَ لها، هٰذا فی الخبثِ بسببِ فسادِ الملكِ، اما الخبثُ بسببِ عدمِ الملكِ فيشتملُ النوعينِ عند ابی حنيفة رحمه اللّٰه تعالیٰ،يعنی ان الربحَ فی المغصوبِ لا يطيبُ لهُ، سواءٌ كان المغصوبُ مما يتعينُ، كالجارية مِثلا، او مما لا يتعينُ، كالدراهمِ و الدنانيرِ، حتی ان باع الدراهمَ المغصوبةَ و حصل فيها ربحٌ لا يكون طيباً، لان فی الاولِ حقيقةُ الخبثِ، و فی الثانی شبهةُ الخبثِ، و الشبهةُ ملحقةٌ بالحقيقةِ فی الحرمةِ.

## تشریح:

فطاب للبائع ...... جب دو شخصوں کے درمیان بیع فاسد ہوئی اور مشتری نے آگے دوسری بیع کرلی تو اب پہلی بیع ناسد جو نافذ ہو چکی ہے اس میں بائع کے لیے اس کے ثمن سے نفع اٹھانا حلال ہے جب کہ مشتری کے لیے اس مبیع سے حاصل ہونے والا نفع حلال نہیں ہے۔ اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمرو کو ایک باندی ہزار روپے کے بدلے بیع فاسد کے ساتھ فروخت کی اور زید نے ہزار پر اور عمرو نے باندی

پر قبضہ کرلیا پھر عمرو نے یہ باندی خالد کو پندرہ سو روپے کے بدلے فروخت کردی تو اب پہلی بیع فاسد بھی نافذ ہوگئی اور عمرو کے لیے باندی کے ذریعے حاصل ہونے والا پانچ سو روپے نفع حلال نہیں ہے جب کہ زید نے جو ہزار عمرو سے لیے تھے اگر زید ان ہزار سے نفع اٹھائے تو اس کے لیے حلال ہے۔

شارح رحمہ اللہ نے ان دونوں میں فرق بیان کیا ہے اس فرق کو سمجھنے سے قبل ایک اصول سمجھ لیں۔

اصول یہ ہے کہ مال کی دو قسمیں ہیں۔ایک وہ قسم ہے جو عقد میں متعین نہیں ہوتی جیسے درہم اور دنانیر اور دوسری وہ قسم ہے جو عقود میں متعین ہوتی ہے جیسے سامان وغیرہ، اسی طرح خبث بھی دو قسم کا ہے۔ایک خبث مالک نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور ایک خبث فسادِ ملک کی وجہ سے ہوتا ہے۔تو اب وہ خبث جو عدم ملک کی وجہ سے ہو جیسا کہ غصب وغیرہ میں ہے تو یہ اس شئی میں جو متعین ہوتی ہے، حقیقت خبث ثابت کرتا ہے، اور اس شئی میں جو متعین نہیں ہوتی، شبہ الخبث ثابت کرتا ہے۔لہٰذا غصب شدہ شئی خواہ ان اشیاء سے ہو جو متعین ہوتی ہیں یا ان اشیاء سے ہو جو متعین نہیں ہوتیں دونوں صورتوں میں اس سے نفع اٹھانا حلال نہیں ہے اور وہ خبث جو فسادِ ملک کے سبب سے ہوتا ہے وہ ان اشیاء میں جو متعین ہوتی ہیں ،شبہ الخبث ثابت کرتا ہے اور ان اشیاء میں جو متعین نہیں ہوتیں، شبہ شبہ الخبث ثابت کرتا ہے۔

**والفرق ان المبیع**...... سے شارح رحمہ اللہ مذکورہ بالا فرق بیان کررہے ہیں کہ بائع کے لیے نفع اٹھانا حلال ہے اور مشتری کے لیے نفع اٹھانا حلال نہیں ہے ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ مبیع عقد میں متعین ہوتی ہے۔لہٰذا فسادِ ملک کی وجہ سے اس میں خبث ہوگا اور فسادِ ملک کا عدمِ ملک کے ساتھ شبہ ہے، اس لیے کہ ملک فاسد ٹوٹنے کے کنارے پر ہوتی ہے جیسا کہ عدم ملک ہے یعنی جس طرح عدمِ ملک میں عقد کو توڑنا ضروری تھا اسی طرح ملک فاسد میں بھی عقد فاسد کو توڑنا ضروری تھا تو جب فساد ملک کا عدم ملک کے ساتھ شبہ ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ شبہ حرمت میں حقیقت سے ملا ہوا ہے اس لیے کہ حضور علیہ السلام نے ربا اور شبہ دونوں سے منع فرمایا ہے اور یہاں فسادِ ملک میں متعین ہونے والی شئی کا عدم ملک میں متعین ہونے والی شئی کے ساتھ شبہ ہے تو جب عدم ملک میں متعین ہونے والی شئی میں حقیقتِ خبث ہے تو فساد ملک میں متعین ہونے والی شئی میں شبہ خبث ہوگا اور جس طرح عدم ملک میں متعین ہونے والی شئی سے نفع اٹھانا حرام ہے، اسی طرح فساد ملک میں متعین ہونے والی شئی سے بھی نفع اٹھانا حرام ہوگا کیوں کہ فساد ملک کا عدم ملک کے ساتھ شبہ ہے اور شبہ حرمت میں حقیقت سے ملا ہوا ہے یعنی جس طرح حقیقت حرام ہے اسی طرح شبہ بھی حرام ہے۔لہٰذا اس سارے کلام سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ بیع فاسد میں مشتری کے لیے مبیع سے نفع اٹھانا حلال نہیں ہے اس لیے کہ مبیع متعین ہے۔ کیونکہ اس

میں شبہ خبث ہے۔

**واما الدراھم و الدنانیر** ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ درہم اور دینار عقد میں متعین نہیں ہوتے۔ متعین نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر مشتری نے بائع سے کہا کہ ان دراہم کے بدلے خریدوں گا اور ان کی طرف اشارہ بھی کیا، لیکن پھر وہ درہم بائع کو نہ دیے بلکہ دوسرے دے دیے تو یہ بھی صحیح ہے چنانچہ تو درہم اور دینار عقد میں متعین نہیں ہوتے اور اگر متعین ہوتے تو ان میں شبہ خبث ہوتا جیسا کہ مبیع میں ہے، لیکن جب یہ متعین نہیں ہیں تو ان میں شبہ خبث بھی نہیں ہے بلکہ شبہ شبہ خبث ہے۔ ان میں شبہ شبہ خبث اس لیے ہے کہ جب یہ متعین نہیں ہیں تو ان کے ساتھ عقد کے متعلق ہونے میں شبہ ہو گیا یعنی جب بیع فاسد میں بائع نے ہزار روپے سے نفع اٹھایا تو اب کیوں کہ ہزار متعین نہیں ہیں اس لیے یہ نہیں کہا جائے گا کہ ہزار سے جو نفع ہوا ہے یہ اسی ہزار سے ہوا ہے جو بیع فاسد سے حاصل ہوئے تھے چوں کہ اس وقت ہزار کا متعین ہونا لازم آئے گا جب کہ یہ ہزار متعین نہیں ہیں تو اس بات کو مدنظر رکھتے ہیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ بائع نے جو نفع اٹھایا ہے، اس کا اس ہزار کے ساتھ کوئی تعلق ہی نہیں ہے اور اگر اس بات کو دیکھا جائے کہ بائع جب اس ہزار سے کاروبار کرتا ہے تو اس کو معلوم ہے کہ یہ ہزار مجھے بیع فاسد سے حاصل ہوئے ہیں اور یہ نفع بھی مجھے انہی ہزار کی وجہ سے ہوا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہزار کا اس نفع سے تعلق ہے یعنی یہ نفع ہزار بیع فاسد والے سے حاصل ہوا ہے تو اس سے یہ بات سامنے آئی کہ ہزار کا نفع کے ساتھ تعلق ہے لہٰذا اس ہزار کے بارے میں دو شبہے ہو گئے ایک شبہہ یہ ہے کہ ہزار کا نفع سے کوئی تعلق نہیں ہے اور دوسرا شبہہ یہ ہے کہ ہزار کا نفع سے تعلق ہے تو اگر پہلے شبہے کا اعتبار کیا جائے تو یہ کہا جائے کہ ہزار کا نفع کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے لہٰذا نفع ہر طرح حلال ہے اور اگر دوسرے شبہے (یعنی ہزار کا نفع سے تعلق ہے) کا اعتبار کیا جائے تو پھر ہزار میں بھی شبہہ خبث ہو گیا کہ یہ متعین ہیں تو اس طور پر جیسے مبیع سے نفع اٹھانا حرام ہے اسی طرح ثمن سے بھی نفع اٹھانا حرام ہونا چاہیے۔ تو اب ہزار کے اندر شبہ الخبث ہونے میں بھی شبہہ پڑ گیا ہے کہ یہ متعین ہیں تو ان میں شبہہ خبث ہو اور اگر متعین نہ ہوں تو ان میں شبہہ خبث نہ ہو لہٰذا ہم نے کہا کہ ہزار میں شبہہ شبہہ خبث ہے اور اس کا شریعت میں اعتبار نہیں ہے اس لیے کہ شریعت میں شبہہ خبث سے منع کیا گیا ہے نہ کہ شبہہ شبہہ خبث سے، تو جب ثمن میں شبہہ شبہہ خبث ہے تو اس سے بائع کے لیے نفع اٹھانا حلال ہے۔

سارے کلام کا حاصل یہ ہے کہ مبیع بیع فاسد میں متعین ہوتی ہے چنانچہ اس میں شبہہ خبث ہے اس لیے

کہ بیع فاسد کا عدم ملک کے ساتھ شبہہ ہے اور عدم ملک میں مبیع کے اندر حقیقت خبث ہوتا ہے لہٰذا بیع فاسد کی مبیع میں بھی حقیقت خبث ہونا چاہیے تھا، لیکن چوں کہ بیع فاسد بعینہ عدم ملک نہیں ہے کہ اس کی مبیع میں حقیقت خبث ہو بلکہ شبہ ہے لہٰذا اس کی مبیع میں شبہہ خبث ہوگا اور بیع فاسد کے ثمن میں شبہہ شبہہ خبث ہے یہ اس لیے کہ بائع جب بیع فاسد کے ثمن سے عقد کر رہا تو اس بات میں شبہہ ہے کہ یہ ثمن متعین ہے یا متعین نہیں ہے تو شک کی وجہ یہ کہا کہ اس میں شبہ شبہ خبث ہے۔

هـذا فـي الخبث...... یہاں سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ یہ جو فرق ہم نے متعین اور غیر متعین کے درمیان بیان کیا ہے کہ متعین کی صورت میں نفع حلال نہیں ہے اور غیر متعین کی صورت میں نفع حلال ہے یہ اس خبث میں ہے جو فسادِ ملک کے سبب سے ہو۔ بہر حال وہ خبث جو عدم ملک کے سبب سے ہو جیسے کسی شخص نے کسی کے دراہم یا سامان وغیرہ چوری کر لیا تو اب خواہ وہ شئی جس کو چوری کیا گیا وہ متعین ہونے والی ہو جیسے سامان یا متعین نہ ہو جیسے دراہم و دنانیر۔ دونوں صورتوں میں اگر اس غاصب نے ان سے نفع اٹھایا تو اس کے لیے حلال نہیں ہے، اس لیے کہ عدم ملک کے اندر جو شئی متعین ہوتی ہے، اس میں حقیقت خبث ہے اور جو شئی متعین نہیں ہے اس میں شبہ خبث ہے اور جب حقیقت خبث والی شئی سے نفع اٹھانا حرام ہے تو شبہہ خبث والی شئی سے بھی نفع اٹھانا حرام ہے، اس لیے کہ شبہ حرمت میں حقیقت سے ملا ہوا ہے یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور امام محمد رحمہ اللہ بھی امام صاحب رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں۔

**كـمـا طـابَ ربـحُ مالٍ ادّعاه فـقُضِيَ بهٖ، ثم ظهَرَ عدمُهُ بالتصادقِ.** اى ادعىٰ علـى رجلٍ مالاً، فقضاهُ فربحَ فيه المدعى، ثم تصادقًا علىٰ ان هذا المالِ لم يكن على المدعىٰ عليه، فالربحُ طيبٌ، لان المالَ المقضى به بدلُ الدينِ الذى هو حقُ المدعِى و الـمُـدعـى باع دينَهُ بما اَخذَ، فاذا تصادقًا على عدمِ الدينِ صار كانه استحِقَّ ملكُ البـائـعِ، و بـدلُ الـمستحَق مملوكٌ ملكاً فاسداً، فيكونُ البيعُ حقَ البدلِ بيعاً فاسداً، فلا يوثر الخبثُ فيما لا يتعينُ بالتعيينِ، فان قيل: ذكرَ فى الهدايةِ فى المسألةِ السابقةِ "ثـم اذا كـانـتْ دراهـمُ الثـمـنِ قـائـمـةً يـاخـذهـا بعينِها، لانها تتعينُ بالتعيينِ فى البيعِ الـفـاسـدِ، و هـو الاصـحُ، لانـه بـمـنـزلةِ الغصبِ" فهٰذا يناقض ما قلتم من عدم تعيينِ الدراهمِ و الدنانيرِ؟ قلنا يمكنُ التوفيقُ بينهما، بان لهٰذا العقدِ شبهين: شبةُ الغصبِ و

شبهُ البيعِ، فاذا كانت قائمةً اعتبر شبهُ الغصبِ سعياً في رفعِ العقدِ الفاسدِ، و اذا لم تكن قائمةً، فاشترىٰ بها شيئاً يعتبرُ شبهُ البيعِ، حتى لا يسرى الفسادُ الى بدلِه، لما ذكرنا من شبهةِ الشبهةِ، و ايضا لتداولِ الايدى تاثيرٌ في رفعِ الحرمةِ على ما عُرِفَ.

## تشریح:

**کما طاب ربح** ...... یہ مسئلہ گزشتہ مسئلے کی اس بات میں نظیر ہے کہ جس طرح گزشتہ مسئلہ میں بائع کے لیے ثمن سے نفع اٹھانا جائز تھا اسی طرح اس مسئلے میں بھی مدعی کے لیے نفع اٹھانا حلال ہے۔ اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمرو پر ہزار دراہم کا دعویٰ کیا اور کہا کہ مجھے ادا کر، عمرو نے ہزار دراہم زید کو دے دیے پھر زید نے ان ہزار سے نفع حاصل کرلیا اس کے بعد زید وعمرو نے اس بات پر اتفاق کیا کہ عمرو کے ذمے کچھ بھی نہیں ہے تو اب زید نے ان ہزار سے جو نفع اٹھایا ہے وہ اس کے لیے حلال ہے اور زید کے ذمے اس کو صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ زید کے لیے نفع حلال ہے کیوں کہ جو ہزار دراہم عمرو نے زید کو ادا کیے یہ اس دین کے بدلے ہیں جس دین کا زید نے عمرو پر دعویٰ کیا تھا تو زید نے عمرو سے ہزار دراہم پر قبضہ کرلیا تو گویا زید نے اپنا دین ان ہزار دراہم کے بدلے فروخت کر دیا پھر اس کے بعد جب زید نے ان ہزار دراہم میں تصرف کیا تو یہ ان کو اپنی ملکیت سمجھ رہا تھا، لیکن جب ان دونوں کا دین کے نہ ہونے پر اتفاق ہوگیا تو یہ اس طرح ہوگیا جیسے کہ بائع کی ملک کا کوئی مستحق نکل آیا یعنی جب ایک شخص نے کسی کو کوئی شئی فروخت کی اور مشتری کے قبضہ کرنے کے بعد کوئی اس شئی کا مستحق نکل آیا تو اب جس شئی کا مستحق نکلا ہے اس کے ثمن کا بائع ملک فاسد سے مالک بنا ہے، اس لیے کہ اس نے غیر کی شئی کو فروخت کر دیا تھا تو یہاں بھی اس طرح ہے کہ جب زید نے اپنے دین کو ہزار دراہم کے بدلے فروخت کر دیا پھر جب دونوں دین کے نہ ہونے پر متفق ہوئے تو یہ ایسا ہوگیا جیسے زید کے دین کا کوئی مستحق نکل آیا ہے اور اس کے ثمن کا زید ملک فاسد سے مالک بنا ہے اور ثمن جو ہزار دراہم ہیں وہ متعین نہیں ہوتے۔ لہٰذا اس ثمن (ہزار دراہم) میں شبہۃ الشبہہ ہے اور اس کا شریعت میں اعتبار نہیں ہے۔ لہٰذا زید کے لیے ان ہزار دراہم سے نفع اٹھانا حلال ہے۔

**فان قیل** ...... سے شارح رحمہ اللہ ایک اشکال نقل کر رہے ہیں، اشکال یہ ہے کہ آپ نے ابھی ذکر کیا کہ دراہم متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے جب کہ ہدایہ میں گزشتہ مسئلے میں مذکور ہے کہ بیع فاسد کے دراہم جب موجود ہوں تو اصح بات یہ ہے کہ وہ متعین ہو جاتے ہیں اس لیے کہ بیع فاسد غصب کے مرتبے

پر ہے اور غصب شدہ دراہم متعین ہوتے ہیں۔ لہٰذا بیع فاسد میں بھی دراہم متعین ہوں گے چنانچہ ھدایہ کی عبارت آپ کی مذکورہ عبارت کے خلاف ہے۔

قلنا یمکن التوفیق ...... سے شارح رحمہ اللہ اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ ان دونوں عبارتوں میں موافقت ممکن ہے، اس طرح کہ بیع فاسد کے عقد کی دو مشابہت ہیں اس کی ایک مشابہت غصب کے ساتھ ہے اور ایک مشابہت بیع کے ساتھ ہے تو جب تک بیع فاسد کا ثمن موجود ہو تو ہم غصب کے شبہے کا اعتبار کرتے ہوئے کہیں گے کہ انہی دراہم کو واپس لے جیسا کہ غصب کی صورت میں لیتا ہے اور اگر اس نے ثمن سے بیع کر لی اور اس سے کوئی شئی خرید لی تو اب ہم بیع کا اعتبار کرتے ہوئے کہیں گے کہ یہ فاسد بدل کی طرف سرایت نہیں کرے گا کیونکہ اس میں شبہۃ الشبہ ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ ملک کا بدلنا حرمت کے رفع ہونے میں معتبر ہے یعنی جب ثمن (ہزار دراہم) زید کے پاس تھے تو اس وقت حرام تھے، لیکن جب زید نے یہ ہزار دراہم دے کر کوئی شئی خرید لی تو اب ان میں حرمت بھی نہ رہی۔

**ولو بنىٰ فى دارٍ شراها شراءً فاسداً لزمهٗ قيمتُها، و شكَّ ابو يوسفَ رحمه اللّٰه تعالىٰ فيها. هٰذا عند ابى حنيفةَ رحمه اللّٰه، و عندهما رحمهما الله تعالىٰ يُنقضُ البناءُ، و هٰذه المسألةُ من المسائلِ التى انكر ابو يوسفَ رحمه اللّٰه تعالىٰ روايتَها عن ابى حنفية رحمه اللّٰه تعالىٰ، فانَّ ابا يوسفَ رحمه اللّٰه تعالىٰ قالَ لمحمدٍ رحمه اللّٰه تعالىٰ: ما رويتُ لكَ عن ابى حنيفةَ رحمه اللّٰه تعالىٰ انه ياخُذَها بقيمتها، بل رويتُ انه ينقضُ البناءُ، و قال محمد رحمه اللّٰه تعالىٰ: بل رويتَ الاخذَ بالقيمةِ لكن نسيتَ، فشكَ ابو يوسفَ رحمه اللّٰه تعالىٰ فى روايتِهٖ عن ابى حنيفةَ رحمه اللّٰه تعالىٰ، و محمدٍ رحمه اللّٰه تعالىٰ لم يَرْجِعْ عن ذالك، و حَمَلَهٗ على نسيانِ ابى يوسفَ رحمه اللّٰه تعالىٰ، فانه ذَكَر فى كتاب الشفعةِ ان المشترى شراءً فاسداً اذا بنىٰ فيها، فللشفيعِ الشفعةَ عند ابى حنيفة رحمه اللّٰه تعالىٰ، و عندهما رحمهما الله تعالىٰ لا شفعةَ لهٗ، فهٰذا يَدلُ على انقطاعِ حقِ البائعِ بناءِ المشترىٰ عند ابى حنيفة رحمه اللّٰه تعالىٰ، خلافاً لهما.**

## تشریح:

لو بنی فی دار ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ بیع فاسد کا حکم یہ ہے کہ متعاقدین اس کو فسخ کر دیں، لیکن جب مشتری اس میں تصرف کر دے تو اب فسخ نہیں کر سکتے بلکہ یہ بیع فاسد، نافذ ہوگئی مذکورہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے گھر خریدا تو اب دونوں پر اس عقد کو فسخ کرنا لازم تھا، لیکن مشتری نے اس میں عمارت بنالی تو اب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیع فاسد نافذ ہوگئی لہٰذا مشتری کے ذمے اس کی قیمت لازم ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بیع فاسد اب بھی باقی ہے لہٰذا مشتری عمارت کو توڑے گا اور گھر بائع کے حوالے کرے گا۔

ھذہ المسئلۃ ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ مذکورہ مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جن کے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو امام صاحب سے روایت کرنے کے بارے میں شک ہے۔ ''جامع البزدوی'' میں ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں نے آپ سے امام صاحب کی یہ بات نقل کی تھی کے وہ عمارت کو توڑے گا نہ یہ کہ قیمت لے گا لیکن آپ بھول گئے ہیں تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو اپنی روایت میں شک ہوگیا کہ میں نے امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کو روایت کیا ہے یا نہیں کیا......؟ اور یہ کہ امام صاحب کا قول صاحبین رحمہما اللہ کے مخالف ہے یا نہیں......؟ مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ''اصح'' بات یہ ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ کا قول صاحبین کے مخالف ہے اور ''ایضاح'' میں کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کی طرف رجوع کر لیا ہے (اس بات کی صراحت بندہ کو کسی اور کتاب سے نہیں ملی) حاصل یہ ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو اپنی روایت میں شک ہوگیا اور امام محمد رحمہ اللہ نے پہلی بات سے رجوع نہیں کیا۔

امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی پہلی بات سے رجوع نہیں کیا اس کی دلیل یہ ہے کہ ''جامع صغیر'' میں امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الشفعہ میں یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ جب شراء فاسد سے ایک شخص نے گھر خرید کر اس پر عمارت بنالی تو اب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شفیع کے لیے شفعہ کرنا جائز ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک شفعہ کرنا ناجائز ہے تو اب امام محمد رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا یہ قول جو نقل کیا کہ شفیع کے لیے شفعہ جائز ہے یہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ بائع کا حق اس گھر سے ختم ہوگیا اگر بائع کا حق ختم نہ ہوتا تو شفیع کے لیے شفعہ حق نہ ہوتا تو جب شفیع کے لیے شفعہ ہے تو بائع کا حق بھی ختم ہوگیا۔ لہٰذا مشتری کو گھر کی قیمت لازم ہے اور بیع فاسد نافذ ہوگئی جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک شفعہ کا حق نہیں ہے۔ لہٰذا بائع کا حق اس گھر کے ساتھ باقی ہے جب امام محمد رحمہ اللہ نے شفعہ کے مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا وہی قول نقل کیا (کہ قیمت لازم ہے) جس کی روایت کا امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے

انکار کیا تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی قول سے رجوع نہیں کیا۔

و کُرِہَ النَجشُ. نَجْشُ الصیدِ بسکونِ الجیمِ اثارتُہُ، و النجشُ جاء بفتحِ الجیمِ و سکونِہ، و ہو ان یستامَ سلعةً لا یریدُ شراءَ ہا باَکثرِمِنْ قیمتِہا لیَری الاخرُ فیقعُ فیہ. والسومُ علی سومِ غیرِہٖ اذا رضیَا بثمنٍ. و تَلقِی الجلبِ المُضَّرِ باَہلِ البلدِ. الجلبُ المجلوبُ، فاِنَّ المجلوبَ اذا قُربَ من البلدِ تعلقَ بہٖ حقُ العامةِ، فیکرہ ان یَستقبِلَ البعضُ و یشتریہ، و یمنعُ العامةَ عن شرائِہٖ، و ہٰذا انما یُکرہُ اذا کان مَضّراً باَہلِ البلدِ، و قد سمعتُ ابیاتاً لطیفةً لمولانا برہانِ الاسلامِ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ، فکتبتُہا اِحْماضاً، و ھی:

اَبو بَکْرِ الوَلَدُ المنتخبُ
اَرادَ الخروجَ لامرٍ عجبِ
فقد قال : انی عزمت ُالخروجَ
لِکفتارةَ ہِیَ لِی امٌ ابِ
فقلتُ: اَلَمْ تَسْمَعِنْ یا بُنَیَّ
بِنَہْیِ اتیٰ عَنْ تَلقِی الْجَلَبِ

و بیعُ الحاضرِ للبادی طمْعاً فی الثمنِ زمانَ القحطِ. صورتُہُ ان البادِی یَجْلِبُ الطعامَ الی البلدِ، فیطرحُہُ علی رجلٍ یَسْکُن البلدَ، لیبیعَ من اہلِ البلدِ بثمنٍ غالٍ، فہٰذا یُکرہُ فی ایامِ العسرةِ. والبیعُ عند اذانِ الجمعةِ، و تفریقُ صغیرٍ عن ذی رحمٍ مَحْرمٍ منہ بلا حقٍ مستحقٍ. ہٰذا عند ابی حنیفة و محمدٍ رحمہما اللہ تعالیٰ، اما عند ابی یوسفَ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ اذا کانتِ القرابةُ قرابةَ ولادٍ لا یجوزُ بیعُ احدِہما بدون الأخرِ، فانہ علیہ السلام قال: اَدرِکْ اَدرِکْ، و لو کان البیعُ نافذاً لا یمکنہُ الاستدراکُ، و لو کان بحقٍ مستحقٍ، کدفعِ احدِہما بالجنایةِ و الردِ بالعیبِ لا یُکرَہ. و لا بیعُ مَنْ یَزِیْدُ.

تشریح:

**کرہ النجش** ...... سے بیع مکروہ کی پہلی قسم کو ذکر کیا کہ نجش مکروہ ہے، نجش یہ ہے کہ ایک شخص سامان کا اس کی قیمت سے زیادہ بھاؤ لگائے جب کہ اس کے خریدنے کا ارادہ نہ ہوتا کہ دوسرا اس کی اتنی قیمت سمجھے اور اس کو خرید لے اور یہ اس وقت مکروہ ہے جب سامان کی قیمت سے ''بولی'' بڑھ جائے۔ بہر حال اگر سامان کی قیمت تک بولی نہیں پہنچی۔ مثلاً کوئی شئی ۲۰۰ سو روپے کی ہے اور اس کی بولی اب تک ۱۵۰ تک پہنچی ہے تو اب اس سے بڑھ کر بولی لگانا مکروہ نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں ایک مسلمان کا نفع ہے کہ اس کی شئی صحیح دام پر فروخت ہو جائے

**والسوم علی سوم غیرہ** ...... اس کی صورت یہ ہے کہ دو شخص کسی سامان پر اور اس کی قیمت پر راضی ہو گئے اور ابھی انہوں نے عقد بیع نہیں کیا تھا کہ ایک تیسرا شخص آیا اور اس نے پہلے شخص سے زیادہ اس کی قیمت لگائی اور اس کو خرید لیا تو یہ بیع مکروہ ہے اور یہ بیع اس وقت مکروہ ہے جب بائع پہلی ہونے والی بیع کے ثمن سے راضی تھا، بہر حال اگر بائع پہلے شخص کے ثمن سے راضی نہ تھا تو اب اس دوسرے کو فروخت کرنا مکروہ نہیں ہے۔

**تلقی الجلب** ...... اس کی ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص کو خبر ملی کہ ایک قافلہ شہر کی طرف گندم فروخت کرنے لا رہا ہے جب کہ شہر میں گندم کا قحط ہے تو یہ شخص شہر کے باہر جا کر ان سے خرید لایا تو یہ خریدنا مکروہ ہے، اس لیے کہ قافلہ جب شہر کے قریب ہوا تو شہر والوں کا اس سے حق متعلق ہو گیا اور جب اس شخص نے اس کو خرید لیا تو اس سے شہر والوں کو تکلیف ہو گی۔

اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ شہر میں گندم موجود ہے اور ایک شخص شہر سے باہر جا کر اس قافلے سے گندم شہر کی بنسبت سستی خرید لایا تو پھر بھی مکروہ ہے اس لیے کہ قافلے والوں کو نقصان ہوا۔ لہٰذا یہ بات معلوم ہوئی کہ مکروہ نہ ہونے کی دو شرطیں ہیں۔

(۱) شہر والوں کو نقصان نہ ہو۔ (۲) سستی نہ خریدے بلکہ جو قیمت ہے وہی ادا کرے۔ اور عبارت میں ''الجلب'' مصدر ہے جو مفعول کے معنی میں ہے، یعنی ''مجلوب'' کے معنی ہے جو شئی کھینچی گئی ہو اور قافلہ کھینچا گیا ہے، ورنہ ''جلب'' کے معنی کھینچا ہے اور یہ معنی یہاں درست نہ ہوں گے جیسا کہ معلوم ہو چکا کہ قافلوں سے ملنا مکروہ ہے اسی نسبت سے بطور دلچسپی شارحؒ نے چند اشعار ذکر کیے ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ ''ابوبکر'' نے ایک عجیب کام کے لیے شہر سے باہر جانے کا اردہ کیا اور اس نے کہا کہ میں اپنی دادی کو لینے جا رہا ہوں تو میں نے کہا اے میرے بیٹے! تم شہر سے باہر جا رہے ہو حالانکہ اس بارے میں نہی آتی ہے۔

**والبیع** ...... جمعہ کی اذانِ اول کے بعد خرید وفروخت کرنا مکروہ ہے کیونکہ قرآن پاک میں اس پر نہی وارد ہے۔

**بیع الحاضر للبادی** ...... اس کی صورت یہ ہے کہ ایک دیہاتی نے گندم لا کر شہر کے ایک آدمی کو دی تا کہ وہ شخص اس کو مہنگے ثمن کے بدلے فروخت کرے، یہ بیع صرف قحط کے زمانے میں مکروہ ہے۔

**وتفریق صغیر** ...... اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس دو غلام ہیں اور دونوں ذی رحم محرم ہیں (یعنی اگر ان میں سے ایک کو مرد اور دوسرے کو عورت فرض کریں تو ان کا نکاح ناجائز ہو) اور ان میں سے ایک چھوٹا ہے تو اس مالک کے لیے ایک کو فروخت کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ، رحمت کو ختم کر رہا ہے اور یہ اس وقت ہے جب کہ غلام کو کسی حق مستحق کے بغیر فروخت کر رہا ہے اگر کسی حق کی وجہ سے الگ کر رہا ہے جیسے اس غلام نے کسی کی جنایت کی تو مالک نے اس کو ولی کے حوالے کر دیا تو یہ اب مکروہ نہیں ہے۔ یہ طرفین کا مذہب ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جب دونوں غلاموں میں ولاد کی قرابت ہو (یعنی بہن یا بھائی ہوں) تو اس صورت میں ایک کو دوسرے سے جدا کرنا مکروہ ہے ایک غلام کو دوسرے سے الگ کرنا اس لیے مکروہ ہے کہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے دو غلام ہبہ میں دیے جو دونوں بھائی تھے پھر کچھ عرصے کے بعد حضور علیہ السلام نے پوچھا کہ ان غلاموں کا کیا کیا...... ؟ تو میں نے جوب دیا کہ ان میں سے ایک کو فروخت کر دیا تو حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ اس کو واپس لے، واپس لے تو اب اگر یہاں بیع نافذ ہوتی تو حضور علیہ السلام یہ کیوں فرماتے کہ واپس لے لے۔

# باب الاقالة

هیَ فسخٌ فی حق المتعاقدین وبیع فی هق الثالث. الاقالةُ فسخ فی حق المتعاقدین. بیعٌ فی حق غیرهما عند ابی حنیفة رحمه الله تعالیٰ، فإنْ لم یُمْكِنْ جَعلُها فسخاً فی حقِهما یبطلُ، و فائدةُ انه بیعٌ فی حقِ الثالثِ انه یجبُ الشفعةُ بالاقالةِ، فان الشفیعَ ثالثُهما، ویجبُ الاستبراءُ، لانه حقُ اللهِ تعالیٰ، واللهُ ثالثُهما، و عند ابی یوسف رحمه اللّٰه تعالیٰ هی بیعٌ، فان لم یُمكنُ جعلُها بیعاً تُجعلُ فسخاً، فان لم یُمْكِنْ تبطلُ، و عند محمد رحمه اللّٰه تعالیٰ عكسُ هٰذا. فبطلتْ بعد و لادةِ المبیعةِ. هٰذا تفریعٌ علی كونِها فسخاً، اذ بعدُ الولادِ لا یُمكنُ الفسخُ،فتبطلُ عند ابی حنیفة رحمه الله تعالیٰ،وعندهما لا تبطلُ،لانها تكونُ بیعاً.

تشریح:

اقالہ کا لغوی معنی ''اٹھانا'' ہے۔اور شرعی معنی ''هی رفع العقد ''۔یعنی عقد کو ختم کرنا ہے۔هی فسخ فی ...... اقالہ کے حکم میں ائمہ ثلاثہ کا آپس میں اختلاف ہے سب سے پہلے مصنف رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کو بیان کیا ہے کہ ان کے نزدیک اقالہ بائع و مشتری کے حق میں فسخ اور تیسرے شخص کے حق میں بیع شمار ہوتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جب بائع و مشتری نے اقالہ کیا تو وہ عقد (جو ان کے درمیان ہوا تھا) ان کے لیے فسخ ہے، لیکن تیسرے کے حق میں بیع ہے یعنی تیسرے کے لیے یہ اقالہ بیع شمار ہوگا کہ پہلے جو بائع تھا اقالہ کی وجہ سے وہ مشتری ہو گیا اور جو مشتری تھا اقالہ کی وجہ سے وہ بائع بن گیا یہ بائع کا مشتری بننا اور مشتری کا بائع بننا صرف تیسرے کے حق میں ہے پھر اگر کوئی ایسی صورت ہو کہ اقالہ کو فسخ بنانا ممکن نہ ہو مثلاً مبیع ہلاک ہو جائے تو پھر اقالہ باطل ہو جائے گا۔

وفائدة انه ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ امام صاحب نے جو یہ فرمایا کہ اقالہ تیسرے

کے حق میں بیع ہے اس کا فائدہ یہ ہے ہیں کہ جب ایک شخص نے دوسرے کو مکان فروخت کیا پھر بعد میں مشتری نے گھر بائع کو واپس کر دیا تو اب اس گھر کے پڑوس جو شخص رہتا ہے اس کے لیے جیسے اقالہ سے قبل مشتری پر شفعہ کرنا جائز تھا اسی طرح اس کے لیے اقالہ کے بعد اس بائع پر جو پہلے سے یہاں رہتا تھا اس پر بھی شفعہ کر سکتا ہے، اس لیے کہ یہ بائع اس پڑوسی کے حق میں اقالہ کے بعد مشتری ہے۔ لہٰذا اس پر شفعہ کر سکتا ہے اور اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ جب ایک شخص نے کسی کو باندی فروخت کی اور بیع کے بعد اقالہ کر لیا تو اس بائع پر استبراء واجب ہے اس لیے کہ یہ بائع، اقالہ کے بعد حکماً مشتری ہے اور مشتری کے ذمے استبراء ہے اور استبراء اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور اللہ تعالیٰ ان دونوں کا تیسرا ہے۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اقالہ بائع، مشتری کے درمیان بیع ہے یعنی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بائع و مشتری کے درمیان اقالہ، بیع ہے پس جو اقالہ سے قبل بائع تھا وہ اقالہ کے بعد مشتری بن جائے گا اسی طرح جو اقالہ سے قبل مشتری تھا اقالہ کے بعد وہ بائع بن جائے گا۔ لہٰذا اقالہ بھی بیع ہے اور اگر ایسی صورت ہو جائے کہ اقالہ کو بیع بنانا ممکن نہ ہو تو پھر اقالہ فسخ شمار ہوگا جیسے ایک شخص نے کسی کو ایک کتاب فروخت کی مشتری نے ابھی کتاب پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ اس نے اقالہ کر لیا تو اب اس اقالہ کو بیع نہیں بنا سکتے اس لیے کہ بیع کے لیے ضروری ہے کہ بائع کا مبیع پر قبضہ ہو تو اگر یہاں اقالہ کو بیع بنائیں اور مشتری کو بائع بنائیں تو درست نہیں ہے اس لیے کہ مشتری نے ابھی مبیع پر قبضہ نہیں کیا اور قبضہ سے قبل وہ مبیع کو فروخت نہیں کر سکتا ہے۔ لہٰذا یہاں اقالہ فسخ ہوگا اور اگر ایسی صورت ہو کہ اقالہ کو نہ بیع بنا سکیں اور نہ ہی فسخ بنا سکیں تو پھر اقالہ باطل ہو جائے گا اور پہلی بیع باقی رہے گی جیسے ایک شخص نے کسی کو ایک کتاب، قلم کے بدلے فروخت کی مشتری نے قلم بائع کو دے دیا اور کتاب پر قبضہ نہیں کیا اور وہ قلم بائع کے پاس ضائع ہو گیا اور مشتری نے اقالہ کیا تو اب یہ اقالہ بیع نہیں بن سکتا اس لیے کہ مشتری نے کتاب پر قبضہ نہیں کیا اور فسخ بھی نہیں بن سکتا اس لیے کہ فسخ کے لیے ضروری ہے کہ ثمن اول ہی پر عقد ختم کیا جائے جب کہ مشتری نے قلم جو ثمن میں بائع کو دیا تھا وہ ہلاک ہو گیا لہٰذا جب یہ اقالہ نہ بیع ہے اور نہ فسخ ہے تو اب یہ اقالہ ہی باطل ہوگا اور پہلی بیع نافذ رہے گی سو مشتری بائع سے اپنی کتاب لے لے۔

امام محمد رحمہ اللہ کا مسلک امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے مذہب کا عکس ہے یعنی امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اقالہ کو ابتداءً فسخ بنایا جائے اگر فسخ نہ ہو سکے تو پھر اقالہ بیع ہوگا اگر فسخ اور بیع دونوں نہ ہو سکیں تو اقالہ باطل ہوگا اس میں فسخ اور بیع نہ ہونے کی صورتیں وہی ہیں جو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے مذہب میں گزری ہیں۔

**فبطلت بعد** ... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ اقالہ کے فسخ ہونے پر تفریع ذکر کر رہے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے جو فرمایا کہ اقالہ ابتداءً فسخ ہوتا ہے اگر فسخ بنانا ممکن نہ ہو تو اقالہ باطل ہوگا اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے باندی کو فروخت کیا مشتری نے باندی پر قبضہ کرلیا پھر باندی نے بچہ کو جنم دیا تو اب اگر مشتری اقالہ کرنا چاہے تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک اقالہ نہیں ہوسکتا اس لیے کہ اقالہ فسخ ہے اور فسخ اسی مبیع پر ہوگا جو مشتری کے حوالے کی تھی اور بچہ جننے کے بعد باندی اس حالت پر نہیں رہی جس حالت پر مشتری نے قبضہ کیا تھا تو جب اقالہ فسخ نہیں ہوسکتا تو یہ باطل ہوگا۔ لہٰذا باندی مشتری کے پاس ہی رہے گی۔

جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اقالہ باطل نہیں ہوگا بہر حال امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اقالہ ابتداءً بیع ہوتا ہے اور یہاں بیع بنانا ممکن ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اقالہ ابتداءً فسخ ہوتا ہے اور یہاں فسخ نہیں بنا سکتے لہٰذا یہ بیع ہوگا۔

**وصحتْ بمثلِ الثمنِ الاولِ و ان شَرط غيرُ جنسِهِ او اكثرُ منه، اذا تقايلا على غيرِ جنس الثمنِ الاولِ او علىٰ اكثرِ منه. فعندَ ابى حنيفةَ رحمه اللّٰه تعالىٰ يجبُ الثمنُ الاولُ، لان الاقالة فسخٌ عنده، و الفسخُ لا يكونُ الا على الثمنِ الاولِ، فذالك الشرطُ شرطٌ فاسدٌ، و الاقالةُ لا تفسُدُ بالشرطِ الفاسد، فصحتِ الاقالةُ و بطلَ الشرطُ و عندهما يكون بيعاً بذالك المسمىٰ.**

## تشریح:

**صحت بمثل الثمن** ...... سے مصنف رحمہ اللہ مذکورہ اختلاف پر تفریع ذکر کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے ایک کتاب پچاس روپے کی فروخت کی، لیکن بائع جب مشتری کے پاس اقالہ کرنے آیا تو اس نے کہا کہ سو روپے لوں گا یا پھر بائع و مشتری کا عقد پچاس درہموں پر ہوا تھا تو جب اقالہ کرنے کے لئے بائع، مشتری کے پاس گیا تو مشتری نے کہا کہ پچاس دینار لوں گا تو ان دونوں صورتوں (پہلی میں ثمن اول سے زیادہ اور دوسری میں ثمن اول کی جنس کے علاوہ) میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اقالہ ثمنِ اول پر ہی ہوگا اس لیے کہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک اقالہ فسخ ہوتا ہے اور فسخ نام ہے کہ شئی کو اسی طرح ختم کرنا جس طرح وہ ثابت ہوئی تھی تو جب بیع ثمن اول کے ساتھ ثابت ہوئی تھی تو فسخ بھی اسی ثمنِ اول پر ہوگی اگر اس کے علاوہ پر اقالہ ہو تو یہ فسخ نہ کہلائے گا تو یہ بات ثابت ہوئی کہ فسخ ثمن اول پر ہوتا

ہے اور یہ شرط باطل ہو جائے گی اس شرط کی وجہ سے اقالہ باطل نہ ہوگا جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بائع و مشتری جس پر اقالہ کریں تو درست ہوگا اور یہ اس مسمی پر بیع ہو جائے گا بہرحال امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک تو اقالہ ابتداءً بیع ہے لہٰذا بائع و مشتری میں سے ہر ایک کی مرضی ہے خواہ ثمن اول پر کریں یا ثمنِ اول کی جنس کے علاوہ پر اقالہ کریں یہ بیع ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جب بائع و مشتری میں سے کسی نے ثمن اول سے زیادہ یا اس کی جنس کے علاوہ کی شرط لگائی تو اب فسخ ممکن نہیں ہے اور جب فسخ ممکن نہ ہو تو اقالہ کو بیع بنایا جاتا ہے اور یہاں بیع بنایا جا سکتا ہے۔ لہٰذا اقالہ کو بیع بنایا جائے گا۔

و کذا فی الاقلِ الا اذا تعیبَ ذالک. ای یجبُ الثمنُ الاولُ اذا تقایلَا علیٰ اقلِ منه، الا اذا تعیبَ، فحِ یجبُ الاقلُ، و هٰذا عند ابی حنیفةَ رحمه اللّٰه تعالیٰ، و کذا عند ابی یوسف رحمه اللّٰه تعالیٰ تَکُوْنُ بیعاً بالاقلِ، فان الاصلَ عندهُ انه بیعٌ، و عندَ محمدٍ تکونُ فسخاً بالثمنِ الاولِ، لانه سَکُوْتٌ عن بعضِ الثمنِ الاولِ و لو سکتَ عن الکلِ و اَقالَ کان فسخاً، فهٰذا اولیٰ، الا اذا دخلَ عیبٌ، فانه فسخٌ بالاقلِ. و لم یَمْنَعْها هلاکُ الثمنِ، بل المبیعُ، و هلاکُ بعضِهٖ یمنعُ بقدرِہ، و اللّٰهُ اعلمُ.

## تشریح:

مصنف رحمہ اللہ یہاں سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر بائع نے ایک شئی پچاس روپے کی فروخت کی پھر مشتری کچھ عرصے بعد اقالہ کرنے آیا تو بائع نے اس سے کہا کہ تیس روپے دوں گا تو اب اقالہ پچاس پر ہی ہوگا، کم کی شرط لگانا باطل ہے، مگر ایک صورت یہ ہے کہ جب اس شئی میں عیب داخل ہو جائے تو اب امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک بھی کم کے بدلے اقالہ جائز ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اگر بائع و مشتری نے اقالہ میں کم کی شرط لگائی تو یہ شرط صحیح ہے اس لیے کہ اقالہ ان کے نزدیک بیع ہے اور بیع کم کے بدلے بھی صحیح ہو سکتی ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اگر بائع و مشتری میں سے کسی نے کم کی شرط لگائی تو یہ اقالہ ثمنِ اول کے بدلے فسخ شمار ہوگا اس اعتبار سے نہیں کہ اقالہ کم کے بدلے فسخ ہے بلکہ اس اعتبار سے فسخ ہے کہ ثمن اول میں سے کچھ کا ذکر کیا ہے اور کچھ سے سکوت کیا ہے اور اگر ایک شخص سارے ثمنِ اول سے سکوت کرے اور اقالہ کرے تو یہ ثمن اول کے بدلے فسخ ہوگا تو جس صورت میں بعض کا ذکر کیا اور بعض سے سکوت کیا تو یہ اولیٰ ہے کہ ثمن اول کے بدلے فسخ ہو۔ شارح رحمہ اللہ کی

عبارت ''لا انه سکوت عن بعض الثمن الاول ''میں کچھ عبارت مقدر ماننی پڑے گی، پھر مطلب درست ہوگا وہ عبارت یہ ہے''لا من حیث ان الفسخ یجوز بالاقل بل من حیث انه سکوت عن ''تشریح میں مطلب اس عبارت کو مدنظر رکھ کر بیان کیا گیا ہےاور اگر شئی عیب دار ہو جائے تو اب امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک بھی کم کے بدلے فسخ جائز ہے۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک خواہ کم کی شرط ہو یا زیادہ کی ہوا قالہ ثمن اول پر ہی فسخ ہوگا جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک خواہ کم کی شرط ہو یا زیادہ کی ہوا قالہ دونوں صورتوں میں بیع ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اگر زیادہ کی شرط ہوتو بیع ہوگا اور اگر کم کی شرط ہوتو ثمن اول پر فسخ ہوگا۔

# باب المرابحة و التولية

المرابحةُ هي بيعُ المُشترىٰ بثمنه و فضلٍ، و التولية بيعهُ به بلا فضل. و المرابحةُ هي ان يشترطَ ان البيعَ بالثمنِ الاولِ الذى اشترىٰ به مع فضلٍ معلومٍ، و التوليةُ ان يشترط انه بذالك الثمنِ بلا فضلٍ. و شرطُهما شراؤهُ بمثليٍ. لانه فائدةُ هٰذين البيعينِ ان الغبىَ يعتمدُ على فعلِ الذكيِ، فتطيبَ نفسهُ بمثلِ ما اشترىٰ به هو، او بمثلهٖ مع فضلٍ، و هٰذا المعنىٰ انما يظهرُ في ذوات الامثالِ دون ذواتِ القيمِ، لان ذواتَ القيمِ قد تُطلبُ بصورتها من غير اعتبارِ ماليتِها، و ايضا القيمةُ مجهولةٌ، و مبنى البيعينِ على الامانةِ. و له ضمُ اجرِ القصارِ و الصباغ و الطرازِ و الفتلِ و الحملِ الى ثمنهٖ لٰكن يقول: قام على بكذا لا اشتريتهُ بكذا، فان ظهرَ للمُشترى خيانةٌ في المرابحةِ اخذَهُ بثمنِهٖ او ردَهُ، و في التوليةِ حُطَّ من ثمنهٖ و عند ابى يوسف رحمه اللّٰه تعالىٰ يَحُطُّ فيهما، و عند محمدٍ رحمه اللّٰه تعالىٰ خُيِّر فيهما

**تشریح:**

مرابحہ یہ ہے کہ "مبیع کو بائع اس کے ثمن اول اور زیادتی کے ساتھ فروخت کرے" لیکن مرابحہ میں یہ بات ہے کہ بائع اس میں شرط لگائے کہ میں نے اتنے کی لی ہے اور اتنے کی فروخت کرتا ہوں اور تولیہ یہ ہے کہ بائع "مبیع کو اسی قیمت پر فروخت کرے جس قیمت کے ساتھ اس نے مبیع کو خریدا ہے"۔

**و شرطهما** ...... سے مصنف رحمہ اللہ مرابحہ اور تولیہ کے جائز ہونے کی شرط ذکر کر رہے ہیں ان دونوں کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ بائع نے مبیع کو مثلی شئی سے خریدا تو مرابحہ وتولیہ کر سکتا ہے اور اگر قیمی سے خریدا ہے تو پھر مرابحہ وتولیہ نہیں کر سکتا اس کی شارح رحمہ اللہ نے دو علتیں ذکر کیں ہیں۔

(۱) اس کی شرط یہ ہے کہ مثلی شئی سے خریدی ہو اس لیے کہ ان دونوں بیعوں کا فائدہ یہ ہے کہ غبی (مشتری) ذکی (بائع) کے فعل پر بھروسہ کرتا ہے تو جب بائع مشتری کو بتاتا ہے کہ میں نے اتنے کی خریدی اور اتنی زیادتی کے ساتھ تجھے فروخت کرتا ہوں یا جتنے ثمن کی میں نے لی تھی اتنے کی تجھے فروخت

کرتا ہوں تو مشتری یہ بات سن کر خوش ہوگا اور مشتری اسی وقت خوش ہوگا جب بائع نے مثلی شئی کے ساتھ مبیع خریدی ہو اگر بائع نے قیمی شئی کے ساتھ مبیع خریدی تھی تو اب یہ معنی ظاہر نہ ہوگا جیسا کہ ایک شخص نے کسی سے کتاب خریدنی چاہی تو بائع نے کہا کہ میں نے یہ کتاب دس کلو گندم کے بدلے لی تھی اور تمہیں گیارہ کلو گندم کے بدلے دیتا ہوں تو مشتری خوش ہوگا کہ بائع صرف ایک کلو نفع لے رہا ہے بخلاف جب بائع یہ کہے کہ میں نے یہ کتاب گھڑی کے بدلے لی تھی اور تمہیں اتنے کی فروخت کرتا ہوں تو اب مشتری کو معلوم نہیں ہے کہ وہ گھڑی کتنے کی تھی..... ؟ اور کیسی تھی..... ؟ کہ اس کا نفس خوش ہو کہ بائع مجھ سے اتنا نفع لے رہا ہے کیوں کہ کبھی قیمی شئی کی مالیت اتنی نہیں ہوتی بلکہ اس کی بناوٹ کسی کو اچھی لگتی ہے تو وہ اس کو لے لیتا ہے تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ مثلی شئی خریدنے کی صورت میں مشتری کا نفس خوش ہوگا نہ کہ قیمی کی صورت میں۔

(۲) دوسری علت اس بات کی کہ مرابحہ کے لیے مثلی سے خریدنا شرط ہے یہ ہے کہ اگر قیمی سے خریدا ہوگا تو اس کی قیمت مجہول ہوگی یعنی جب بائع مشتری سے کہے کہ یہ کتاب میں نے گھڑی کے بدلے لی تھی تو اب گھڑی کی قیمت مجہول ہے جب کہ ان دونوں بیعوں کی بنیاد مشتری کے بائع کے قول پر اعتماد کرنے سے قائم ہے تو جب قیمی شئی کی قیمت مجہول ہوگی تو مشتری کا بائع پر اعتماد قوی نہ ہوگا بلکہ اس میں شبہہ پیدا ہو جائے گا بخلاف اگر مثلی شئی ہوگی تو اس کی قیمت معلوم ہوگی۔ لہٰذا مرابحہ وتولیہ کے لیے یہ شرط ہے کہ بائع نے مبیع کو مثلی شی سے خریدا ہو اگر قیمی سے خریدا ہوگا تو مرابحہ وتولیہ نہیں کر سکتا۔

اگر مشتری نے مرابحہ یا تولیہ کرنے کے بعد بائع کے اقرار سے یا مشتری کے بینہ قائم کرنے یا بائع کے قسم کھانے سے انکار کرنے سے یہ بات معلوم کرلی کہ بائع نے خیانت کی ہے تو اب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرابحہ کی صورت میں مشتری کو اختیار ہوگا خواہ اسی ثمن کے بدلے لے یا واپس کردے البتہ اگر بیع تولیہ ہوئی تھی تو یہ ثمن سے اتنی مقدار کم کردے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں بیعوں میں خیانت کے بقدر کم کرے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں بیعوں میں اختیار ہوگا خواہ پورے ثمن کے بدلے لے لے یا واپس کردے، اس اختلاف سے یہ بات وضح ہوئی کہ مرابحہ کی صورت میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ ایک طرف ہیں اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ ایک طرف ہیں اور تولیہ کی صورت میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ ایک طرف اور امام محمد رحمہ اللہ ایک طرف ہیں۔ لہٰذا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ درمیان میں ہیں۔ مرابحہ میں امام محمد رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں اور تولیہ میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں۔

مرابحہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو کتاب فروخت کی اور کہا کہ میں نے دس روپے کی لی تھی اور پندرہ روپے کی فروخت کرتا ہوں تو جب مشتری نے اس پر قبضہ کرلیا تو اس کے بعد معلوم ہوا کہ بائع نے آٹھ روپے کی لی تھی تو امام ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مشتری کو اختیار ہے خواہ پندرہ روپے کی لے یا واپس کردے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری بائع سے تین روپے واپس لے گا۔ تین روپے اس لیے کہ اصل ثمن دس روپے تھا۔ بائع نے اس پر پانچ روپے نفع لیا تو ثمن کے دو روپے کے بدلے نفع سے ایک روپیہ ہے تو جب بائع نے ثمن میں دو روپے کی خیانت کی تو وہ بھی واپس ہوں گے اور اس کے بدلے جو اس نے نفع لیا تھا جو ایک روپیہ ہے وہ بھی واپس ہوگا۔ لہٰذا مشتری بارہ روپے کے بدلے لے گا۔

تولیہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو کتاب فروخت کی اور کہا کہ میں نے دس روپے کی لی تھی اور دس کی ہی آپ کو فروخت کرتا ہوں پھر بعد میں معلوم ہوا کہ بائع نے آٹھ روپے کی لی تھی تو اب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بائع دو روپے واپس کرے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری کو اختیار ہے خواہ دس کے بدلے لے یا واپس کردے۔

فَاِن اشتریٰ ثانیاً بعدَ بیعٍ بربحٍ، فان رابحَ طرحَ عنهُ ما ربحَ، و ان استغرقَ الربحُ الثمنَ لم یُرابِحْ. اذا اشتریٰ بعشرةٍ و باعَهُ بخمسةَ عشرَ. ثُمَّ اشْتَراه، بعشرةٍ فانه ان باعَهُ مرابحةً یقول: قامَ عليَّ بخمسةٍ، وان اشتَراه بعشرةٍ و باعَهُ بعشرِیْنَ، ثم اشتَراه بعشرةٍ لا یبیعهُ مرابحةً اصلاً، و عند هما یقولُ: قامَ عليَّ بعشرةٍ فی الفصلینِ، لانه البیعَ الثانی بیعٌ متجددٌ منقطعُ الاحکامِ عن الاولِ و لابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ اِن قبلَ الشراءِ الثانی یَحتمِلُ ان یَطَّلِعَ علی عیبٍ، فیرده علیه فیسقطُ الربحُ الذی رَبِحهُ، فاذا اشتراه ثانیا تأکد ذالک الربحُ، فصارَ للمشتری الثانی شبهةُ ان الربحَ حصلَ به، فلا یکونُ منقطعَ الاحکامِ عن الاولِ.

## تشریح:

"فان اشتری ...... ایک شخص نے کوئی شئی دس دراہم کے بدلے خریدی اور اس پر قبضہ کیا پھر اس نے وہ شئی پندرہ درہم کے بدلے کسی کو فروخت کردی پھر جب مشتری نے اس پر قبضہ کرلیا تو بائع نے اس سے دوبارہ دس دراہم کے بدلے خرید لی تو اب اگر یہ بائع اس شئی کو دوبارہ مرابحہ کے ساتھ فروخت

کرنا چاہے تو یہ کہے گا کہ مجھے پانچ درہم کی پڑی ہے یہ وہ صورت ہے کہ اس میں نفع نے سارے ثمن کو نہیں گھیرا کیوں کہ سارا ثمن دس درہم تھا اور نفع پانچ درہم لیا تھا اور دوسری صورت یہ ہے کہ نفع سارے ثمن کو گھیر لے جیسے ایک شخص نے کوئی شئی دس درہم کے بدلے خریدی اور اس کو بیس کے بدلے فروخت کر دیا اس کے بعد دوبارہ اس کو دس کے بدلے خرید لیا تو اب یہ اس شئی کو مرابحہ کے ساتھ فروخت نہیں کر سکتا۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں (نفع نے ثمن کو نہ گھیرا ہو یا گھیر لیا ہو) دس کے بدلے ہی مرابحہ کرے گا۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ بائع نے جب دوسری مرتبہ مشتری سے اس شئی کو خریدا تو یہ دوسری بیع الگ ہے اور پہلی بیع سے اس کے احکامات جدا ہیں یعنی دوسری بیع کا پہلی بیع سے کوئی تعلق نہیں ہے لہٰذا دوسری بیع میں ماقبل والی بیع سے ہونے والا نفع داخل نہ ہوگا کہ بائع جب دوبارہ اس کو مرابحہ کے ساتھ فروخت کرے تو اتنا ثمن کم کرے بلکہ دونوں الگ الگ بیعیں ہیں اسی وجہ سے اگر پہلی بیع میں خیار ہو تو دوسری میں خیار نہ ہوگا کہ پہلی الگ ہے اور دوسری الگ ہے اور اسی وجہ سے پہلی بیع میں جب شفیع اپنے شفعہ سے دستبردار ہو تو دوسری بیع ہونے کے وقت اس کو دوبارہ شفعہ کا اختیار ملے گا تو جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ پہلی بیع الگ ہے اور دوسری بیع الگ ہے تو بائع بھی دوسری مرتبہ مرابحہ کے ساتھ فروخت کرتے وقت یہی کہے گا کہ مجھے دس کی پڑی ہے اس لیے کہ دوسری بیع دس کے بدلے ہی ہوئی ہے۔

امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب بائع نے پہلی مرتبہ پندرہ درہم کے بدلے اس شئی کو فروخت کیا تو اب اس بیع میں یہ احتمال تھا کہ مشتری اس شئی میں کوئی عیب پائے اور اس کو واپس کر دے اور نفع بائع کو حاصل ہوا ہے وہ ختم ہو جائے تو جب پہلی بیع میں یہ احتمال تھا لہٰذا بائع نے جب دوبارہ اس شئی کو مشتری سے دس کے بدلے خرید لیا تو بائع کا پہلی بیع سے ہونے والا نفع پکا ہو گیا اب اس نفع کے ختم ہونے کا احتمال نہیں رہا تو جب یہ احتمال دوسری بیع سے ختم ہوا۔ لہٰذا یہ بات معلوم ہوئی کہ دوسری بیع، پہلی بیع کے حکم کو اچھی طرح ثابت کر رہی ہے کہ اس کے احتمال کو ختم کر دیا تو یہ بیع ثانی پہلی بیع سے الگ نہیں ہے اور یہ بات کہ اس بیع ثانی کی وجہ سے بیع اول سے حاصل ہونے والا نفع پختہ ہو گیا تو اس کی وجہ سے یہ شبہ ہو گیا کہ نفع مبیع کی وجہ سے حاصل ہوا ہے، وہ اس طرح کہ پہلی صورت (کہ پندرہ کی فروخت کر کے دس کے بدلے لی) تو جب یہ بیع ثانی بیع اول کے نفع کو پختہ کر رہی ہے تو اس طرح ہو گیا کہ بائع نے جب مشتری سے دوبارہ اس شئی کو دس کے بدلے خریدا تو گویا اس نے دس کے بدلے وہ شئی اور پانچ درہم خرید لیے لہٰذا دس میں سے پانچ درہم ان پانچ کے بدلے ہو گئے اور دس میں سے جو

پانچ باقی بچے، اس کے بدلے بائع کو کپڑا حاصل ہوا ہے۔ لہٰذا اس بات میں شبہ ہوگیا کہ بائع کو جو پانچ نفع حاصل ہوا ہے وہ مبیع کی وجہ سے ہوا کہ اس نے مبیع دس کی دی اور پانچ کی لے لی تو جب یہ شبہ ہوگیا تو بائع جب دوبارہ مرابحہ کرے گا تو ان سے یہ کہے گا کہ مجھے پانچ دراہم کی پڑی ہے اسی طرح دوسری صورت (جب بیس کی فروخت اور دس کی خریدی) میں یہ بات ہے کہ گویا بائع نے دس درہم کے بدلے وہ شئی اور دس درہم دونوں خرید لیے ہیں تو دس درہم جو بائع نے دیے یہ ان دس درہم کے بدلے ہوئے جو بائع نے مشتری سے پہلی بیع میں لیے تھے۔ لہٰذا مبیع بلاعوض کے بائع کو حاصل ہوئی تو اب اس پر مرابحہ نہیں کرسکتا کیوں کہ اس میں سود کا شبہ ہے اور شبہ حرمت میں حقیقت سے ملا ہوا ہے۔ لہٰذا پہلی صورت میں پانچ کے بدلے مرابحہ کرے گا اور دوسری صورت میں بالکل مرابحہ نہیں کرے گا۔

و رابح سيدٌ شرىٰ من ماذونِه المحيط دينُهُ برقبتِه على ما شرىٰ بائعهُ. اذا اشترىٰ العبدُ المأذونُ المحيطُ دينُهُ برقبته ثوباً بعشرةٍ، فباعهُ من مولاه بخمسة عشرَ، فالمولىٰ ان باعهُ مرابحةً يقول: قامَ عَلَىَّ بعشرةٍ. كمأذون شرىٰ من سيدِه. اى اذا اشترىٰ المولىٰ بعشرةٍ، ثم باعهُ من مأذونِ المحيط دينُهُ برقبتِه بخمسةَ عشرَ، فالمأذونُ ان باعهُ مرابحةً يقول: قامَ على بعشرةٍ لانه بيعُ المولىٰ من عبدِه المأذونِ و شراؤهُ منه اُعتُبِر عدماً فى حقِ المرابحة، لثبوته مع المنافى. و انما قال: "المحيطُ دينُهُ برقبتِه" لانه حينئذٍ يكون للعبدِ المأذون ملكٌ، اما المأذونُ الذى لا دينَ عليه فلا ملكَ لهُ، فلا شبهةَ فى ان البيع الثانى لا اعتبارَ لهُ، اما اذا كان عليه دينٌ محيطٌ فحينئذٍ يكون البيعُ الثانى بيعاً، و مع ذالك لا اعتبارَ لهُ فى حقِ المرابحةِ، فيثبتُ الحكمُ بالطريقِ الاولىٰ فيما لا دينَ عليه. و ربُ المالِ على ما شراه مضاربهُ بالنصف اولا و نصفَ ما ربحَ بشرائِه ثانياً منه. اى اشترى المضاربُ بالنصفِ ثوباً بعشرةٍ، و باعهُ من ربِ المال بخمسة عشرةَ، فالثوبُ قام على رب المال باثنىْ عشر و نصفٍ.

## تشریح:

ورابح سید...... مرابحہ کی بنیاد امانت پر ہے۔ اسی وجہ سے مولیٰ اپنے عبد ماذون سے یا عبد ماذون اپنے مولیٰ سے کوئی شئی خریدے تو اس شئی کو مرابحہ کے ساتھ فروخت کرنے کی مندرجہ ذیل صورتیں ہیں۔

پہلی صورت مصنف رحمہ اللہ نے یہ بیان کی کہ اس عبدِ ماذون نے (کہ دین نے اس کی گردن کو گھیرا ہوا ہے یعنی جو دین اس کے ذمے ہے، وہ اس کی قیمت سے زیادہ ہے) کوئی شئی دس درہم کے بدلے خریدی پھر اس غلام سے اس کے مولیٰ نے پندرہ کے بدلے خرید لی تو مولیٰ جب اس شئی کو آگے مرابحہ پر فروخت کرے گا تو یہ کہے گا کہ مجھے دس درہم کی پڑی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مولیٰ نے کوئی شئی دس درہم کے بدلے خریدی، پھر اس سے اس کے "**عبد ماذون محیط بر قبته دین**" نے وہ شئی پندرہ کے بدلے خرید لی تو اب یہ غلام اگر اس شئی کو مرابحہ پر فروخت کرے گا تو یہ کہے گا کہ مجھے دس کی پڑی ہے۔

ان دونوں صورتوں میں مرابحہ ثمنِ اول پر ہو رہا ہے، اس کی وجہ "**لان المولیٰ من ......**" سے شارح رحمہ اللہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ مولیٰ کا اپنے غلام کو فروخت کرنا اور اس سے خریدنا بیع مرابحہ کے حق میں نہ ہونے کی طرح ہے، اس لیے کہ مولیٰ کی بیع منافی کے ساتھ ثابت ہوئی ہے، منافی کا مطلب یہ ہے کہ غلام بھی مولیٰ کی ملک ہے تو جب غلام مولیٰ کی ملک ہے تو مولیٰ کا اس سے بیع وشراء کرنا گویا اپنی ہی ملک میں بیع وشراء کرنا ہے اور اپنے آپ سے بیع وشراء کرنا باطل ہے۔ لہٰذا اس بیع وشراء میں جائز نہ ہونے کا شبہ آ گیا تو جب اس دوسری بیع میں عدم جواز کا شبہ ہے اور مرابحہ کی بنیاد امانت پر ہوتی ہے اور شبہ کی مرابحہ میں گنجائش نہیں ہے۔ لہٰذا مرابحہ کے حق میں دوسری بیع بالکل نہیں ہوئی بلکہ پہلی بیع (یعنی غلام نے جو دس کے بدلے شئی کو لیا) پر ہی مرابحہ ہوگا۔

**وانما قال المحیط ......** یہاں سے شارح رحمہ اللہ متن میں مذکور "**المحیط دینه بر قبته**" کی قید کا فائدہ بیان کر رہے ہیں "**المحیط دینه بر قبته**" کا مطلب یہ ہے کہ اگر بالفرض ایک غلام کی قیمت ایک ہزار روپے ہے اور اس کے ذمے ایک ہزار قرض ہو گیا ہے تو اس دین نے اس کی گردن کو گھیرا ہوا ہے تو جب کسی غلام پر اتنا دین ہو جائے تو اس کے لیے ملک ثابت ہوتی ہے اس لیے کہ وہ ایک وجہ سے مولیٰ کی ملک ہے اور ایک وجہ سے قرض خواہوں کی ملک ہے تو جب مولیٰ اپنے اس غلام سے خریدے جس کے دین نے اس کی قیمت کو گھیرا ہوا ہے تو اس مولیٰ کے لیے اس بیع پر مرابحہ کرنا ناجائز ہے چنانچہ اگر غلام ایسا ہو کہ جس پر بالکل دین نہ ہو تو اس وقت مولیٰ بدرجہ اولیٰ مرابحہ نہیں کر سکتا اس لیے کہ یہ غلام من کل وجہ اس مولیٰ کا ہے۔ یہاں تو دوسری بیع بالکل ہوئی نہیں ہے اس لیے کہ اس طرح تو ایک شئی اپنے آپ سے خریدے گا اور یہ باطل ہے اور جب اس غلام پر دین ہو تو اس وقت اس غلام کی ملک ہونے کی وجہ سے دوسری بیع، بیع تو شمار ہوگی، لیکن مرابحہ کے حق میں اس کا نہ ہونا شمار ہوگا تو متن

میں یہ قید اس لیے لگائی تا کہ یہ حکم اس غلام کے علاوہ میں دوسرے غلام بطریق اولیٰ ثابت ہو جائے تو یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ قید احترازی نہیں ہے۔

**فان اعورَّتِ المبیعةُ او وطیتُ ثیباً رابحَ بلا بیانٍ. ای لا یجبُ علیه ان یقولَ: انی اشتریتُها سلیمةً فاعورَّتْ فی یدیْ، و عند ابی یوسفَ و الشافعی رحمهما اللّٰه تعالیٰ لَزِمَهُ بیانُ هٰذا، لانه لا شکَ انه یَنْقُصُ الثمنُ بالاعورارِ، وقیلَ ان الاوصافَ لا یُقابِلُها شیٌ من الثمنِ، معناهُ ان الاوصافَ لا یکونُ لها حصةٌ معلومةٌ من الثمنِ، لا ان الثمنَ لا یزیدُ بسببِ الوصفِ و لا ینقصُ بفواتِهِ، علیٰ ان هٰذا البیعَ مبنیٌّ علی الامانةِ، فالاحتیاطاتُ السابقةُ لا تناسبُ هٰذا، لکنا نُجیبُ بانه لم یاتِ من البائعِ غرورٌ، فانهُ صادقٌ فی قولِهِ "قامتْ علیَّ بکذا" لکن المشتری اغترَ بحماقَتِهِ فعلیه ان یسئلَهُ انک اشتریتَ بکذا سلیمةً او معورةً، فیبینُ له الحالَ، فاذا قصرِ فی ذالکَ لا یجبُ علی البائعِ کشفُ حالٍ لم یُسْئَلْ عنها. و ان فقئتْ او وطئتُ بکراً لَزِمَهُ بیانُهُ، و قرضُ فارٍ وحرقُ نارٍ للثوبِ المشتری کالاولیٰ، و تکسرُهُ بنشرِهِ وطیهِ کالثانیةِ. و من اشتریٰ بنساءٍ و رابحَ بلا بیانٍ خُیِّرَ مشریه. فان اتلفهُ ثم عَلِمَ لزمهُ کلُ ثمنِهِ، و کذا التولیةُ، فان ولیٰ بما قامَ علیه، و لم یَعْلَمْ مشتریه قدرَه فسدَ البیعُ، و ان عَلِمَ فی المجلسِ خُیِّرَ.**

## تشریح:

فان اعورت ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے باندی خریدی پھر وہ آسمانی آفت یا کسی اور وجہ سے کانی ہوگئی یا پھر باندی ثیبہ تھی پھر اس سے وطی کر لی اس سے مراد وہ وطی ہے جو ثیبہ کو نقصان نہ دے بہر حال اگر وہ وطی ثیبہ کو نقصان دے تو اس کا بیان کرنا لازم ہے تو ان دونوں صورتوں میں سے ہر صورت میں یہ شخص اس باندی کو مرابحہ کے ساتھ فروخت کرنا چاہتا ہے تو یہ بات بیان کیے بغیر مرابحہ کر سکتا ہے یعنی اس پر واجب نہیں ہے کہ وہ فروخت کرتے وقت بتائے کہ میں نے صحیح وسالم لی تھی پھر یہ کانی ہوگئی اور واجب نہ ہونے سے یہ بات سمجھ آ رہی ہے کہ اس کا بیان کر دینا اولیٰ اور بہتر ہے۔ یہ طرفین کا مذہب ہے۔ بہر حال امام ابو یوسف رحمہ اللہ و امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بائع

پر یہ بات بیان کرنا لازم ہے کیوں کہ کانا ہونے کی وجہ سے ثمن کم ہوتا ہے۔ لہٰذا بائع، مشتری کو بتائے کہ یہ میرے پاس کانی ہوئی ہے۔

ان حضرات کے مذہب پر یہ اشکال ہوگا کہ ''آنکھ کا ہونا'' ایک وصف ہے اور وصف کے مقابل ثمن سے کوئی شئی نہیں ہوتی جیسا کہ پہلے گذر چکا ''ان الاوصاف لا یقابلها شئی من الثمن ''۔ لہٰذا آپ نے جو یہ کہا ہے کہ '' کانے ہونے کی وجہ سے ثمن میں کمی آ گئی ہے'' اس کا مطلب کیا ہے.....؟

معناہ..... شارح رحمہ اللہ نے اس اشکال کا رد اس طرح کیا کہ یہ قاعدہ کہ اوصاف کے مقابل ثمن میں سے کوئی شئی نہیں ہوتی اس کا مطلب یہ نہیں ہے جو آپ سمجھے ہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اوصاف کے لیے ثمن سے کوئی مقررہ حصہ نہیں ہوتا جیسے بالفرض ایک باندی ہزار کی ہو تو اس کا مطلب یہ لیں کہ سو روپے کی آنکھ ہے، سو روپے کا ناک ہے وغیرہ اور یہ مطلب نہیں کہ وصف کی وجہ سے ثمن کم یا زیادہ نہیں ہوتا بلکہ ثمن، وصف کی وجہ سے کم یا زیادہ ہوتا رہتا ہے، البتہ وصف کا ثمن سے کوئی معین حصہ نہیں ہوتا۔

علی ان هذا..... سے ان حضرات کی دلیل ہے کہ بیان کرنا اس لیے لازم ہے کہ بیع مرابحہ کی بنیاد امانت پر ہوتی ہے تو اگر بیان نہ کرے تو یہ خیانت ہوگی کہ اس نے صحیح شئی لی اور اس کو عیب دار فروخت کیا لہٰذا جو احتیاط طرفین کر رہے ہیں یہ مرابحہ کے مناسب نہیں ہے۔

لکنا نجیب ..... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ طرفین کی دلیل اور ان کے استدلال کا جواب دے رہے ہیں کہ بائع پر اس کا بیان واجب نہیں ہے کیوں کہ بائع مشتری کو دھوکہ نہیں دے رہا بلکہ مشتری اپنی بیوقوفی کی وجہ سے دھوکہ کھا رہا ہے، مشتری کو چاہیے کہ بائع سے معلوم کرے کہ تو نے اس باندی کو کانی ہونے کی حالت میں لیا ہے یا صحیح لیا ہے تو جب مشتری اس سے اس بارے میں پوچھ نہیں رہا تو بائع کے ذمہ بھی اس شئی کو کھولنا نہیں ہے جس کے بارے میں اس سے سوال نہیں کیا گیا۔ لہٰذا بائع بیان نہ کرنے کی وجہ سے دھوکہ نہیں دے رہا۔

اور اگر مشتری نے خود اس کی آنکھ پھوڑ دی یا باکرہ سے وطی کر لی تو چوں کہ یہ عیب مشتری نے خود ڈالا ہے اس لیے اس کے ذمے ہے کہ اس کو بیان کرے ورنہ مرابحہ میں خیانت ہوگی اسی طرح اگر چوہے نے کپڑا کتر دیا یا آگ نے کپڑا جلا دیا تو اب بائع کے ذمے اس کا بیان نہیں ہے اور اگر کپڑا کھولنے یا بند کرنے سے پھٹتا ہے تو اس کا بیان بائع کے ذمے ہے۔

ومن اشتری ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کوئی شئی ادھار خریدی اور مرابحہ کرتے وقت مشتری کو یہ نہ بتایا کہ میں نے یہ شئی ادھار لی تھی تو جب مشتری کو یہ بات معلوم ہوئی تو اس کو اختیار ہوگا خواہ پورے ثمن کے بدلے لے لے یا واپس کر دے اس لیے کہ ادھار میں

شئی مہنگی ملتی ہے سو جب بائع نے اس کو ادھار لیا ہے تو اس کو یہ شئی مہنگی ملی ہوگی۔ لہٰذا مشتری کو بھی اس نے مہنگی دی اس وجہ سے مشتری کو اختیار ہوگا یہ اختیار اس وقت ہے جب وہ شئی مشتری کے پاس موجود ہو اگر مشتری نے اس کو ضائع کر دیا اس کے بعد مشتری کو اس بات کا علم ہوا تو اس وقت مشتری کو اس شئی کا سارا ثمن لازم ہوگا۔

# فصل

لم يَجُزْ بيعُ مشريٍ قبلَ قبضِهِ الا فى العقارِ. و الفرقُ بينهما ان نهىَ النبيِ عليه السلام عن بيع ما لم يُقْبَضْ معلَلٌ بان فيه غررُ انفساخِ العقدِ على تقديرِ الهلاكِ، و الهلاكُ فى العقارِ نادرٌ. و عند محمدٍ رحمه اللّٰه تعالىٰ لا يجوزُ فى العقارِ ايضاً، عملاً باطلاقِ النهيِ. و من شرىٰ كيلياً كيلاً. اى بشرطِ الكيلِ. لم يَبِعْهُ و لم يأْكلهُ حتىٰ يكيلهُ. فانه عليه السلام نهىٰ عن بيع الطعامِ حتى يجرىَ فيه صاعانِ: صاعُ البائعِ و صاعُ المشترى و شُرِطَ كيلُ البائع بعد بيعِهِ بحضرةِ المشترى. حتى ان كالهُ البائعُ قبل البيعِ لا اعتبارَ لهُ، و ان كان بحضرةِ المشترى، و كذا ان كالهُ بعد البيع بغيبةِ المشترى. و كفىٰ بهٖ فى الصحيحِ. ان كال البائعُ بعد البيعِ بحضرةِ المشترى فهٰذا كافٍ، و لا يشترطُ ان يكيلَ المشترى بعد ذالك و محملُ الحديثِ المذكورِ ما اذا اجتمعَ الصفقتانِ بشرطِ الكيلِ، على ما سيأْتِىُ فى بابِ السلمِ، و هو ما اذا اَسلمَ فى كرِ بُرٍّ، فلما حلَ الاجلُ اشترى المسلمُ اليه من رجلٍ كراً، و امرَ ربُ السلمِ ان يقبضَهُ لهُ ثم يقبضه لنفسهٖ، فاكتالهُ له، ثم اكتالهُ لنفسِهٖ جازَ. و كذا ما يُوزنُ اويعدُ. اى لايبيعهُ و لا يأكلهُ حتى يزنهُ او يعده ثانيا، و يكفى ان وزنهُ او عدهُ بعد البيعِ بحضرةِ المشترِى. لا ما يُذرعُ. اى لا يشترطُ ما ذُكِرَ فى المذروعاتِ.

تشریح:

ولم يجز مشترى ...... مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں دو مسئلے ذکر کیے۔(۱) منقولی شئی کی بیع قبضے سے قبل ناجائز ہے۔(۲) غیر منقولی شئی کی بیع قبضے سے قبل جائز ہے، پہلے یہ بات جان لیں کہ

قبضے سے قبل بیع ناجائز ہے اس کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کو لشکر کا امیر بنایا تو ان کو چار اشیا سے منع فرمایا۔ ان میں سے ایک اس شئی کی بیع سے جس پر قبضہ نہ کیا ہو۔

اب جن اشیاء کی بیع ہوتی ہے وہ دو قسم کی ہیں۔ منقولی۔ غیر منقولی۔

شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک اس حدیث کے تحت صرف منقولی شئی کی بیع داخل ہے۔ غیر منقولی شئی کی بیع اس میں داخل نہیں ہے۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبضے سے قبل فروخت کرنے سے اس لیے منع فرمایا کہ ہو سکتا ہے کہ اس کے قبضے سے قبل وہ شئی ہلاک ہو جائے تو عقد فسخ ہو جائے گا تو جب عقد فسخ ہو گیا تو اب یہ دوسرے کی شئی کو فروخت کر رہا ہے یعنی جب شئی قبضے سے قبل ہلاک ہو گئی تو بیع فسخ ہو جائے گی اور دوبارہ پرانے بائع کی ملک میں داخل ہو جائے گی تو اب یہ مشتری غیر کی ملک کو فروخت کر رہا ہے اور جب مشتری نے مبیع پر قبضہ کر لیا تو بیع پوری ہو گئی تو اب یہ اپنی شئی کو فروخت کر رہا ہے۔ لہٰذا قبضے سے قبل دونوں احتمال ہیں کہ اگر بیع قبضے کی وجہ سے پوری ہو گئی تو اپنی شئی کو فروخت کر رہا ہے اور اگر بیع فسخ ہو گئی تو یہ غیر کی ملک کو فروخت کر رہا ہے۔ لہٰذا اسی احتمال کی وجہ سے حدیث میں قبضے سے قبل بیع کو منع کیا گیا ہے کیوں کہ عقد کے فسخ ہونے کا ڈر ہے۔

چنانچہ شیخین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث کی جو علت بیان کی گئی ہے یہ صرف منقولی اشیاء میں پائی جاتی ہے۔ بہر حال غیر منقولی اشیاء جیسے زمین تو اس میں ہلاک ہونے کا ڈر نہیں ہے۔ لہٰذا عقد کے فسخ ہونے کا احتمال بھی نہیں ہے جب عقد کے فسخ ہونے کا احتمال نہیں ہے تو اس کی بیع، قبضے سے قبل جائز ہے۔ عقار کی بیع قبضے سے قبل اس وقت جائز ہے جب ہلاک ہونے کا ڈر بھی نہ ہو اگر ہلاک ہونے کا ڈر ہو جیسے زمین، سمندر یا دریا کے کنارے پر ہو تو اس وقت قبضے سے قبل بیع ناجائز ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حدیث میں منقولی اور غیر منقولی دونوں داخل ہیں اس لیے کہ حدیث مطلق ہے اور مطلق ان دونوں کو شامل ہے چنانچہ مبیع کی بیع قبضہ سے قبل ناجائز ہے خواہ وہ منقولی ہو یا غیر منقولی ہو۔

**ومن شری** ...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کوئی کیلی شئی یا وزنی شئی، وزن یا کیل کے اعتبار سے خریدی تو اب یہ نہ اس کو فروخت کرے اور نہ ہی اس کو کھائے یہاں تک کہ دوبارہ اس کو کیل یا وزن کرے کیوں کہ حضور علیہ السلام نے اناج کی بیع سے روکا جب تک اس میں بائع و مشتری دونوں کے صاع جاری نہ ہو جائیں

**وشرط کیل البائع** ...... مصنف رحمہ اللہ یہاں سے یہ بتا رہے ہیں کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ بائع بھی

کیل کرے گا اس کی شرط یہ ہے کہ یہ کیل بیع کے بعد اور مشتری کی موجودگی میں ہونا چاہیے لہٰذا اگر بائع نے بیع سے قبل ہی شئی کو کیل کیا ہوا تھا تو اس کا اعتبار نہیں ہے چنانچہ جب مشتری خرید نے آیا تو دوبارہ کیل کرنا ہوگا اگر چہ مشتری پہلے سے وہاں موجود تھا یعنی بیع سے قبل جب بائع نے کیل کیا تو مشتری وہاں موجود تھا پھر بھی اس کیل کا اعتبار نہیں ہے بلکہ دوبارہ کیل کرنا ضروری ہے اور اسی طرح اگر بائع نے بیع کے بعد اور مشتری کی غیر موجودگی میں کیل کیا تو اس کا بھی اعتبار نہیں ہے بلکہ دوبارہ کیل کرنا ضروری ہے۔

**و کفی بہ الصحیح** ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ بائع کے کیل کی شرط یہ ہے کہ بیع کے بعد اور مشتری کی موجودگی میں ہو، لہٰذا اگر بائع نے مبیع کے بعد مشتری موجودگی میں کیل کر دیا تو صحیح قول کے مطابق یہی کیل کافی ہے، مشتری کو دوبارہ کیل کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ کیل کیے بغیر کھانا اور فروخت کرنا جائز ہے پس معلوم ہوا کہ بائع و مشتری دونوں کا کیل شرط نہیں ہے بلکہ صرف بائع کا کیل مشتری کے لیے بھی کافی ہو جائے گا تو یہ بات حدیث کے مخالف ہو جائے گی کہ حدیث میں ہے کہ دونوں کے لیے کیل ضروری ہے تو اس کا جواب شارح رحمہ اللہ ''**و محمل الحدیث**'' سے دے رہے ہیں کہ حدیث کو سلم کی صورت پر محمول کریں گے وہ صورت یہ ہے کہ جب ایک شخص نے گندم کے ایک کُر میں سلم کیا جب اس کو ادا کرنے کا وقت آیا تو مسلم الیہ نے رب السلم سے کہا کہ میں نے فلاں شخص سے گندم کا کُر خرید لیا ہے تم اس سے جا کر قبضہ کر لو تو اب یہاں دو صاع جاری ہونا ضروری ہیں یعنی اس کُر پر پہلے بائع کی طرف سے کیل کر کے قبضہ کرے اور پھر اپنی طرف سے کیل کر کے قبضہ کرے تو اس طرح دو کیل جمع ہوں گے۔

**و صحَ التصرفُ فی الثمنِ قبلَ قبضِہ.** مثلَ ان یاخذَ البائعُ من المشتری عوضَ الثمنِ ثوباً. **و الحطُ عنہ و المزیدُ فیہ حالَ قیامِ المبیعِ، لا بعدَ ھلاکِہ.** قولُہ ''حالَ قیامِ المبیعِ'' یتعلقُ بالمزیدِ، فان الزیادۃَ علی الثمنِ لا یصحُ بعدَ ھلاکِ المبیعِ، لکن الحطَ یصحُ. **وفی المبیعِ.** ای صحَ الزیادۃُ فی المبیعِ. **و یتعلقُ استحقاقُہُ بالجمیعِ.** یُمکنُ ان یرادَ بہٖ ان البائعَ یکونُ مستحقاً لجمیعِ الثمنِ من الزائدِ و المزیدِ علیہ، و المشتری یستحقُ جمیعَ المبیعِ من الزائد و المزید علیہ، و یمکنُ ان یرادَ انہٗ اذا استحقَ مستحقٌ المبیعَ او الثمنَ فالاستحقاقُ یتعلقُ بجمیعِ ما یقابلُہٗ من المزیدِ و المزیدِ علیہ، فلا یکونُ الزائدُ صلۃً مبتدأۃً، کما ھو مذھبُ زفرَ و الشافعی رحمھما

**اللہ تعالیٰ. فیرابح و یولی علی الکلِ انْ زید، و علیٰ ما بَقِی ان حَطَّ. فان الزیادۃَ والحطَ التحقا باصلِ العقدِ. و الشفیعُ یأْخذ بالاقلِ فی الفصلینِ. ای فی الزیادۃِ علی الثمنِ و الحطِ عنہ، اما فی الحطِ فلانہُ التحق باصلِ العقدِ، و اما فی الزیادۃِ فلانَ حقَہُ تعلق بالثمنِ الاولِ، فلا یملکُ الغیرُ ابطالَ حقِہِ الثابتِ.**

## تشریح:

جب تک بائع نے ثمن پر قبضہ نہیں کیا تو اس کے لیے ثمن میں تصرف کرنا جائز ہے مثلاً ثمن پیسے طے ہوئے تھے اور اس نے ان کے بدلے کپڑا لے لیا تو یہ درست ہے، اسی طرح ثمن کم کرنا بھی صحیح ہے کہ ثمن دس روپے طے ہوا تھا پھر بائع نے آٹھ روپے کر دیا یا ثمن میں زیادتی کر دی جیسے ثمن دس روپے طے ہوا مشتری نے بارہ روپے دے دیا تو یہ صحیح ہے، لیکن ثمن میں زیادتی کرنے کی شرط ہے وہ یہ کہ مبیع موجود ہو تو پھر ثمن میں زیادتی صحیح ہے اگر مبیع موجود نہ ہو تو ثمن میں زیادتی درست نہیں ہے اسی وجہ سے شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ "حال قیام" زیادتی کے ساتھ متعلق ہے اور جس طرح ثمن میں زیادتی درست ہے اسی طرح مبیع میں بھی زیادتی درست ہے جیسے بیع میں دس کلو گندم مبیع طے ہوئی پھر بائع نے بارہ کلو دے دی تو یہ بھی صحیح ہے۔ "و یتعلق استحقاقہ" سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ استحقاق تمام سے متعلق ہوگا اس جملہ کے شارح نے دو مطلب بتائے ہیں۔

پہلا مطلب یہ ہے کہ بائع زائد اور مزید علیہ سارے ثمن کا مستحق ہے یعنی اگر ثمن دس تھا پھر مشتری نے اس کو بارہ دینے طے کیے تو جب تک مشتری، بائع کو سارا ثمن نہ دے دے اس وقت تک بائع، مشتری کو مبیع بھی نہ دے کیوں کہ وہ سارے ثمن کا مستحق ہے اور اسی طرح جب بائع نے مبیع میں زیادتی کی کہ مبیع دس کلو تھی اس نے بارہ کلو طے کی تو جب تک بائع بارہ کلو ساری گندم مشتری کے حوالے نہ کر دے اس وقت تک مشتری بھی ثمن اس کے حوالے نہ کرے کیوں کہ وہ ساری مبیع کا مستحق ہے۔

دوسرا مطلب یہ ہے کہ اگر مشتری نے دس روپے ثمن کی جگہ بارہ روپے ثمن بائع کو دیا اور مبیع پر قبضہ کیا، پھر نصف مبیع کا کوئی مستحق نکل آیا تو اب مشتری اس نصف مبیع کے مقابل جو زائد اور مزید علیہ ہے دونوں کا بائع سے رجوع کرے گا مزید علیہ دس روپے ہے اور زائد دو روپے ہے تو جب نصف مبیع کا مستحق نکل آیا تو نصف مبیع کے مقابل زائد میں سے ایک روپے اور مزید علیہ میں سے پانچ روپے ہیں تو مشتری ان دونوں کا بائع سے رجوع کرے گا اسی طرح بائع نے مبیع میں زیادتی کی اور اس کے ثمن پر قبضہ کر لیا پھر

اس ثمن کے نصف کا کوئی مستحق نکل آیا تو اب بائع مبیع میں سے زائد اور مزید علیہ جو اس کے مقابل ہے اس کے نصف کا رجوع کرے گا۔ چنانچہ یہ امر واضح ہوگیا کہ جب بائع مبیع میں یا مشتری ثمن میں زیادتی کرے تو وہ زیادتی اصل عقد میں داخل ہو جاتی ہے اسی وجہ سے اس کا مستحق نکلنے کے وقت اس زیادتی میں بھی رجوع کرتے ہیں۔ تو یہ زیادتی الگ نہیں ہے بلکہ عقد میں داخل ہے بخلاف امام زفر رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہے کیوں کہ ان کے نزدیک یہ زیادتی اصلِ عقد میں داخل نہیں ہے۔

**فیرابح و یولی**..... سے ماتن اسی بات پر تفریع ذکر کر رہے ہیں کہ جب زیادتی اصل عقد میں داخل ہے تو مرابحہ اور تولیہ سارے ثمن پر ہوگا اور اگر زیادتی اصل عقد میں داخل نہ ہوگی تو صرف پہلی قیمت پر ہی مرابحہ و تولیہ ہوگا ایسے ہی کم کی صورت میں کم پر ہی مرابحہ و تولیہ ہوگا۔

**والشفیع یاخذ**..... سے ماتن رحمہ اللہ ایک اشکال کا جواب رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ آپ نے بتایا کہ مشتری اگر ثمن میں زیادتی کردے تو وہ زیادتی اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوتی ہے الگ شمار نہیں ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ جب شفیع مشتری پر شفعہ کرے تو وہ شفعہ میں مبیع اصلِ ثمن پر ہی مبیع لیتا ہے تو اس سے زیادتی کا الگ ہونا معلوم ہوا۔

اس کا جواب یہ دیا ہے کہ شفیع دونوں صورتوں (خواہ مشتری ثمن میں زیادتی کرے یا بائع مشتری سے ثمن کم کرے) میں کم کے بدلے ہی لے گا اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے گھر ہزار روپے کا فروخت کیا اور مشتری نے اس کو بارہ سو روپے دے دیے تو اب شفیع ہزار کے بدلے ہی لے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے گھر ہزار کا فروخت کیا اور مشتری سے نو سو روپے لے لیئے تو اب شفیع نو سو روپے کے بدلے ہی لے گا ان دونوں میں شفیع کم کے بدلے اس لیے نہیں لے رہا کہ زیادتی اصلِ ثمن کے ساتھ ملحق نہیں ہوئی بلکہ شفیع کم کے بدلے اس لیے لے رہا ہے کہ شفیع کا حق ثمن اول سے متعلق ہے اور وہ ہزار ہے تو جب مشتری نے اس بائع کو دو سو روپے بڑھا کر دیے تو یہ بائع و مشتری دونوں شفیع کے حق کو باطل نہیں کر سکتے اس لیے کہ اس کا حق ہزار روپے پر ہے اور جس صورت میں مشتری سے بائع نے ثمن کم کر دیا تو اس صورت میں شفیع کم کے بدلے اس وجہ سے لے رہا ہے کہ اصلِ عقد اسی پر ہی ہوا ہے۔

فَلَوْ قَالَ بِعْ عَبدَکَ من زیدٍ بِالْفٍ، عَلَی انی ضامنٌ کذا من الثمنِ سوَی الالف، اخذ الالف من زیدٍ و الزیادةَ منهُ، ولَوْ لَمْ یقلْ "من الثمنِ" فالالفُ علی زیدٍ، و

**لا شئَ علیه. و کلُ دینِ اُجِلَ الی اجلٍ معلومٍ صح الا القرضُ. فانهُ یصیرُ بیعُ الدراهمِ بالدراهمِ نسیئةً، فلا یجوزُ، لانه یصیرُ ربواً، لان النقدَ خیرٌ من النسیئةِ.**

## تشریح:

''فلو قال بع...... اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمرو سے کہا کہ تم اپنا غلام خالد کو ہزار روپے میں فروخت کردو، ثمن میں سے پانچ سو روپے میرے ذمہ ہیں تو اب عمرو، ہزار روپے خالد سے لے گا اور پانچ سو روپے زید سے لے گا البتہ اگر زید نے یوں کہا کہ ''تم اپنا غلام خالد کو ہزار روپے میں فروخت کردو، ہزار روپے کے علاوہ کا میں ضامن ہوں'' تو اب عمرو، خالد سے ہزار روپے لے گا اور زید کے ذمے کچھ بھی نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں زید نے ''من الثمن'' کا لفظ نہیں کہا جبکہ پہلی صورت میں ''من الثمن'' کہا تھا چنانچہ پہلی صورت میں زید بقیہ ثمن کا ضامن ہوگا جبکہ دوسری صورت میں ضامن نہ ہوگا۔

''و کل دین اجل'' سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی سے کوئی شئی ادھار لی تو اب اس نے اس کا ثمن ایک مدت تک متعین کیا کہ ایک ماہ بعد ادا کروں گا تو یہ درست ہے، لیکن اگر ایک شخص نے کسی سے قرض لیا اور اس کو ایک مدت کے ساتھ متعین کیا کہ ایک ماہ بعد دوں گا تو یہ مقرر کرنا صحیح تو ہے، لیکن قرض خواہ کے ذمے لازم نہیں ہے کہ وہ ایک ماہ کے بعد آ کر مطالبہ کرے بلکہ قرض خواہ کو ہر وقت مطالبہ کا حق حاصل ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ قرض کی دو مشابہت ہیں۔ قرض ابتداء کے اعتبار سے عاریت کے مشابہ ہے اور انتہا کے اعتبار سے معاوضہ ہے۔

قرض ابتداء کے اعتبار سے عاریت ہے کیوں کہ ایک شخص نے دوسرے کو جو پیسے دیے ہیں وہ اس لیے دیے ہیں کہ وہ اپنی ضرورت پوری کر کے بعد میں دوبارہ واپس کر دے گا جیسا کہ جب کوئی شخص کسی سے ایک شئی استعمال کے لیے عاریت پر لے کہ استعمال کے بعد واپس کردوں گا تو جب قرض ابتداء کے اعتبار سے عاریت کے مشابہ ہے تو تاجیل لازم نہیں ہوتی کیوں کہ جب کسی سے عاریت پر کوئی شئی لے لی جائے اور یہ کہے کہ ایک ماہ کے بعد دوں گا تو یہ تاجیل لازم نہ ہوگی بلکہ معیر جب چاہے مستعیر سے شئی واپس لے سکتا ہے تو اگر قرض کی ابتداء کو دیکھا جائے تو اس کے مطابق تاجیل لازم نہ ہو، بلکہ جب بھی قرض خواہ چاہے، آ کر مطالبہ کرے یہ علت شرح میں موجود نہیں ہے۔

اور قرض انتہاء کے اعتبار سے معاوضہ ہے یعنی جس وقت قرض دار، قرض خواہ کو قرض واپس کرتا ہے تو

یہ معاوضہ ہے جیسے ایک شخص نے قرض کے دو درہم قرض خواہ کو واپس کیے تو اب یہ دو درہم ان دو درہم کے عوض میں ہیں جو قرض دار نے قرض خواہ سے لیے تھے تو جب قرض انتہاء کے اعتبار سے معاوضہ ہے تو اب اگر تاجیل صحیح ہو تو سود لازم آئے گا، وہ اس طرح کہ قرض دار گویا کہ قرض خواہ سے دو درہم کو دو درہم کے بدلے ادھار لے رہا ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ درہم کو درہم بدلے ادھار دینا سود ہے اس لیے کہ نقد ادھار سے بہتر ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ قرض میں تاجیل دو وجہ سے درست نہیں ہے ایک ابتداء کے اعتبار سے کہ وہ رعایت کے مشابہ ہے اور دوسری انتہاء کے اعتبار سے کہ وہ معاوضہ ہے۔

# باب الربوٰا

هُوَ فضلٌ خالٍ عن عوضٍ شُرِطَ لاحدِ العاقدينِ في المُعاوضةِ. اى فضلُ احدِ المتجانِسَيْنِ على الآخرِ بالمعيارِ الشرعي، اى الكيلِ او الوزنِ، ففضلُ قفيزى شعيرٍ على قفيزِ برٍ لا يكونُ من بابِ الربوٰا، و كذا فضلُ عشرةِ اذرعٍ من الثوبِ الهروىٰ علىٰ خمسةِ اذرعٍ منه لا يكونُ من هٰذا البابِ، و انما قال: "خالٍ عن العوضِ"، احترازاً عن بيعِ كر برٍ و شعيرٍ، بكرىٰ برٍ و كرىٰ شعيرٍ فان للثانى فضلاً على الاولِ، لٰكن غيرُ خالٍ عن العوضِ بصرفِ الجنسِ الىٰ خلافِ الجنسِ. و قال: "شُرِطَ لاحدِ العاقدينِ" حَتّٰى لَوْ شُرِطَ لغيرِ هِمَا لا يكونُ من بابِ الربوٰا، و قال: في المعاوضةِ" حتى لم يكنِ الفضلُ الخالى عن العوضِ الذى هُوَ في الهبةِ ربواً.

تشریح:

**هى فضل** ...... مصنف رحمہ اللہ یہاں سے ربا کی تعریفِ شرعی ذکر کررہے ہیں کہ ربا ایسی زیادتی ہے کہ جس کے مقابل کوئی عوض نہ ہو اور اس زیادتی کی متعاقدین میں سے ایک کے لیے عقدِ معاوضہ میں شرط لگائی گئی ہو اور ہم جنس اشیاء میں سے ایک کی دوسرے پر زیادتی معیارِ شرعی کے ساتھ ہو، معیارِ شرعی سے مراد کیل اور وزن ہیں جیسے کوئی شخص ایک کلو گندم دے اور دو کلو گندم لے تو اب یہاں دونوں کی جنس بھی ایک ہے اور معیارِ شرعی یعنی کیلی بھی ہے لہٰذا ایک کلو کی زیادتی سود ہے **ففضل قفيزى شعير** ...... سے شارح رحمہ اللہ "المتجانسين" پر تفریع کررہے ہیں کہ سود کے لیے ضروری ہے کہ دونوں کی جنس ایک ہو۔ لہٰذا اگر ایک شخص ایک قفیز گندم کے بدلے، دو قفیز .. کے خریدے تو یہ سود نہیں ہے اس لیے کہ جنس ایک نہیں ہے۔

**و كذا فضل عشرة** ...... سے شارح رحمہ اللہ معیارِ شرعی ہونے پر تفریع کررہے ہیں کہ سود کے لیے یہ بات ضروری ہے کہ دونوں بدل معیارِ شرعی ( کیل و وزن ) کے تحت ہوں۔ لہٰذا اگر کوئی شخص دس

ذراع ہروی کپڑے کے بدلے پانچ ذراع کپڑا خریدے تو یہ سود نہیں ہے، اس لیے کہ ذراع معیار شرعی نہیں ہے۔

انما قال خال ... یہاں سے شارح رحمہ اللہ متن میں مذکور ''خال عن العوض'' کی قید کا فائدہ ذکر کر رہے ہیں کہ یہ جو کہا گیا کہ وہ زیادتی عوض سے خالی ہو تو سود ہوگی۔ لہٰذا اگر کوئی شخص گندم اور جو دونوں کے ایک کُر کے بدلے گندم اور جو دونوں کے دو کُر خرید لے تو یہ سود نہیں ہے یہاں دوسرے بدل کی پہلے بدل پر زیادتی تو ہے، لیکن یہ زیادتی عوض کے بدلے ہے وہ اس طرح کہ دو کُر گندم کو ایک کُر جُو کے بدلے اور دو کُر جُو کو ایک کُر گندم کے بدلے طے کرلیا جائے گا تو اب اس میں زیادتی تو ہے، لیکن وہ عوض کے بدلے ہے۔

وقال شرط ... سے دوسری قید کا فائدہ ذکر کر رہے ہیں کہ سود کے لیے یہ بات ضروری ہے کہ اس زیادتی کی بائع و مشتری میں سے کسی ایک کے لیے شرط لگائی ہو۔ لہٰذا اگر اس زیادتی کی بائع و مشتری کے علاوہ کسی اجنبی کے لیے شرط لگائی گئی تو یہ سود نہ ہوگا جیسے کسی نے ایک قفیز گندم کو دو قفیز گندم کے بدلے اس شرط پر فروخت کیا کہ مشتری فلاں کو بھی اس میں ایک قفیز گندم دے گا۔

و قال فی المعاوضة ... سے شارح رحمہ اللہ متن میں مذکور معاوضہ کی قید کا فائدہ بتا رہے ہیں کہ سود کے لیے یہ بات ضروری ہے کہ اس کی شرط عقد معاوضہ میں لگائی گئی ہو۔ لہٰذا اگر کسی نے عقد ہبہ کے اندر زیادتی کی شرط لگائی تو یہ ربا نہ ہوگا جیسے ایک شخص نے کہا کہ میں تجھے ایک قفیز گندم کا ہبہ کردوں گا اور تُو اس کے بدلے دو قفیز گندم ہبہ کرے گا تو اب یہاں زیادتی موجود ہے، لیکن زیادتی عقدِ معاوضہ میں نہیں ہے، بلکہ عقد ہبہ میں ہے۔ لہٰذا یہ سود نہیں ہے۔

وعِلتـهُ القدرُ مع الجنس. المرادُ بالقدرِ: الكيلُ في المكيلاتِ و الوزنُ في الموزوناتِ، و عند الشافعي رحمه الله تعالىٰ الطعمُ في المطعوماتِ، و الثمنيةُ في الاثمانِ، والجنسيةُ شرطٌ، والمساواةُ مخلصٌ، و الاصلُ الحرمةُ، و عند مالكٍ رحمه الله تعالىٰ علتهُ الطعمُ و الادخارُ، فحرمَ بيعُ الكيلي و الوزني بجنسهِ متفاضلاً و لو غيرَ مطعومٍ، كالجصِ و الحديد. الجصُ من المكيلاتِ، و الحديدُ من الموزوناتِ، و فيهما خلاف الشافعي و مالكٍ رحمهما اله تعالىٰ، بناءً على ما ذكرنَا من العلةِ. و حلَ متماثلاً. اى البيعُ في الاشياءِ المذكورةِ.

## تشریح:

ربا کی علت کے بارے میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے، احناف کے نزدیک ربا کی علت قدر اور جنس ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ثمنی اشیاء میں ثمن ہونا اور کھانے والی اشیاء میں طُعم علت ہے اور جنس دونوں کی ایک ہو، یہ ربا کے لیے شرط ہے اور امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ربا کی علت طُعم اور ذخیرہ کرنا ہے۔

احناف کے نزدیک ربا کی علت قدر اور جنس ہے یعنی دونوں بدلین کی جنس بھی ایک ہو اور دونوں قدر میں بھی مشترک ہوں یعنی اگر ایک وزنی ہو تو دوسرا بھی وزنی ہو، اگر ایک کیلی ہو تو دوسرا بھی کیلی ہو، سو احناف کے نزدیک اگر یہ دونوں باتیں اکٹھی موجود ہوں تو ربا ہے اور اگر ان میں سے ایک ہو تو شبہہ ربا ہے یعنی دونوں کی جنس ایک ہو لیکن قدر نہ ہو یا قدر ہو لیکن جنس نہ ہو تو جب ان میں سے ایک موجود ہو تو شبہۃ الربوا کی وجہ سے ادھار ناجائز ہوگا اور زیادتی حلال ہوگی اور جب دونوں موجود ہوں تو ادھار اور زیادتی دونوں حرام ہوں گے اور جب یہ دونوں نہ ہوں تو زیادتی اور ادھار دونوں جائز ہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ربا کی ایک علت ہے اور ایک شرط ہے اور علت پائے جانے کے بعد شرط کا اعتبار کیا جائے گا چنانچہ اگر بیع اثمان کی ہے (اثمان سے مراد سونا، چاندی ہے) تو ''ثمن ہونا'' اس میں علت ہے اور دونوں کی جنس ایک ہو تو ربا ثابت ہوگیا جیسے چاندی کا ایک درہم چاندی کے دو درہم کے بدلے فروخت ہو تو یہ ربا ہے کیونکہ یہاں جنس بھی ایک ہے اور دونوں ثمن ہونے میں بھی مشترک ہیں۔ لہٰذا ادھار اور زیادتی دونوں حرام ہیں اور اگر بیع جس شی کی ہورہی ہے وہ کھانے والی اشیاء میں سے ہے تو اس میں طُعم ربا کی علت ہے اور دونوں کی جنس ایک ہونا یہ ربا کی علت کے لیے شرط ہے جیسے ایک کلو گندم، دو کلو گندم کے بدلے فروخت ہو تو یہ ربا ہے کیونکہ یہاں جنس بھی ایک ہے اور دونوں میں طُعم بھی ہے لہٰذا ادھار اور زیادتی دونوں حرام ہیں۔ لہٰذا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ربا کی علت اگر شرط کے بغیر پائی جائے تو زیادتی تو جائز ہے لیکن ادھار حرام ہے۔ جیسے ایک کلو گندم کو دو کلو چاول کے بدلے فروخت کیا جائے تو یہ جائز ہے کیونکہ یہاں علت تو طعم موجود ہے، لیکن جنس ایک نہیں ہے اسی طرح اگر علت نہ ہو اور جنس ہو تو بھی ربوا نہ ہوگا۔ جیسے ایک کلو چونا، دو کلو چونے کے بدلے فروخت کرنا تو اب یہاں علت نہ طعم ہے اور نہ ثمن ہے۔ اور شرط یعنی جنس ہے۔ لہٰذا یہاں ربا نہیں ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تمام اشیاء کی بیع میں اصل حرمت ہے اور برابر سرابر دینا یہ حرمت سے خلاصی دینے والا ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک ربوا کی علت یہ ہے کہ دونوں بدلین میں طعم بھی ہو اور دونوں میں ذخیرہ ہونے کی صلاحیت بھی ہو۔ جیسے ایک کلو گندم کو دو کلو گندم کے بدلے فروخت کرنے میں ربا ہے اس لیے کہ دونوں میں طعم بھی ہے اور دونوں کو ذخیرہ بھی کیا جا سکتا ہے۔

**فحرم بیع الکیلی** ...... احناف کے نزدیک قدر اور جنس ربا کی علت ہے۔ لہٰذا ایک کلو چونے کی بیع، دو کلو چونے کے بدلے فروخت کرنا حرام ہے، اس لیے کہ اس میں قدر بھی ہے اور جنس بھی ایک ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں ربوا نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں ربوا کی علت نہ تو طعم ہے اور نہ ہی ثمن ہے اگر چہ شرط (یعنی جنس) ایک ہی ہے لیکن علت کے بغیر اس کا اعتبار نہیں ہے لہٰذا یہ بیع جائز ہے اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک بھی اس میں زیادتی کے ساتھ بیع جائز ہے اس لیے کہ اس میں طُعم نہیں ہے اور ذخیرہ کیا جا سکتا ہے اور ہمارے نزدیک اس میں زیادتی حرام ہے کیونکہ قدر اور جنس دنوں میں ہیں۔ لہٰذا برابر سرابر فروخت کر سکتے ہیں۔

**و بلا معیارٍ.** ای حلَ البیعُ متفاضلاً فیما لا یدخلُ فی المعیارِ. کحفنةٍ بحفنتینِ و بیضةٍ ببیضتینِ و تمرةٍ بتمرتینِ. و عند الشافعی رحمه اللّٰه تعالیٰ لا یحلُ بیعُ المطعوماتِ حفنةً بحفنتین، بناءً علی ما ذکرنا من العلة، و بناءً علی ان الاصلَ عندنا الحل، و عنده الحرمةُ، فعندنا ما یدخلُ فی الکیل یثبت فیه الحرمةُ، و ما لا یدخل فیه یبقیٰ علی اصلهٖ، و هو الحلُ، و عند الشافعی رحمه اللّٰه تعالیٰ الاصلُ الحرمةُ، و المساواةُ مخلصٌ، فما لا یدخلُ فی المسویِ الشرعیٰ، و هو الکیلُ یبقیٰ علی الاصلِ و هو الحرمةُ و انما جَعلَ الحرمةَ اصلاً بقولهٖ علیه السلام: لا تبیعوا الطعامَ بالطعامِ الا سواءً بسواءٍ، فما لا یکونُ مساویاً کان حراماً قلنا: المعنیٰ لا تبعوا الطعامَ الذی یدخلُ فی المسوی الشرعیِ الا سواءً بسواءٍ، کما اذا قیلَ: لا تقتلُوا الحیوانَ الا بالسکینِ، یکونُ المرادُ الحیوانَ الذی یمکن قتلُهٗ بالسکینِ، لا القملَ و البرغوث.

**تشریح:**

**و بلا معیار** ...... احناف کے نزدیک ربوا کے ثابت ہونے کی علت دو اجزاء پر مشتمل ہے۔

(۱) قدر۔ (۲) جنس۔ لہٰذا اگر کسی شخص نے ایک مٹھی گندم کی دی اور اس کے بدلے دو مٹھی گندم لی تو اب ایک مٹھی اور دو مٹھی معیار شرعی (معیار شرعی سے مراد یہ ہے کہ شئی کی مقدار نصف صاع ہو چنانچہ جو شئی نصف صاع سے کم ہو وہ معیار شرعی ہے) کے تحت داخل نہیں ہے تو جب یہ معیار شرعی میں داخل نہیں ہے تو اس میں قدر (کیل و وزن) بھی نہیں پایا گیا اس لیے کہ قدر اس صورت میں (ایک مٹھی کو دو مٹھی کے بدلے فروخت کرنے کی صورت میں) اس وقت ثابت ہوگا جب یہ نصف صاع تک پہنچ جائے۔ لہٰذا یہ بات معلوم ہوئی کہ ایک مٹھی کے بدلے دو مٹھی میں علت ربوا میں سے ایک جزء (قدر) نہیں پایا جا رہا اور دوسرا جزء (جنس) ہونا موجود ہے۔ لہٰذا ایک مٹھی کی بیع دو مٹھی کے بدلے تفاضلاً جائز ہے اور ادھار جائز نہیں ہے، اسی وجہ سے شارح رحمہ اللہ نے فرمایا ''حل البیع متفاضلا''۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اگر کسی شخص نے ایک مٹھی کی بیع دو مٹھی کے بدلے کی تو یہ ناجائز ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک ربوا کی علت طُعم اور شرط جنس ہونا ہے اور یہ دونوں باتیں اس بیع (ایک مٹھی گندم کی دو مٹھی گندم کے بدلے) میں موجود ہیں کہ جنس بھی ایک ہے اور دونوں میں طُعم بھی موجود ہے۔ لہٰذا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تفاضل اور ادھار دونوں حرام ہیں۔

دوسری علت احناف اور شوافع کی یہ ہے کہ احناف کے نزدیک ہر شئی کی بیع میں اصل حلال ہونا ہے یعنی احناف کے نزدیک ہر شئی کی بیع حلال ہے لیکن جو شئی نصف صاع سے بڑھ گئی تو اس میں حرمت ثابت ہوگئی تو یہ حرمت برابری کے ساتھ ختم ہوگئی اور جو نصف صاع کے تحت نہیں ہے تو اس میں حلت ہوگی اس لیے ایک مٹھی کی بیع دو مٹھی کے بدلے صحیح ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ہر شئی کی بیع میں اصل حرمت ہے اور برابری حرمت کو ختم کرتی ہے جبکہ برابری ان ہی اشیاء میں ہوگی جو کیل کے تحت داخل ہوتی ہیں اور جو کیل کے تحت داخل نہیں ہیں تو ان میں برابری متصور بھی نہیں ہے تو جب نصف صاع کے تحت داخل نہ ہونے والی شئی میں برابری ثابت نہیں ہوسکتی تو اس کی بیع اپنی اصل یعنی حرمت پر باقی رہے گی کیوں کہ برابری حرمت کو ختم کرتی تھی اور برابری یہاں ثابت نہیں ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے یہ جو فرمایا کہ ہر شئی میں اصل حرمت ہے اس کی دلیل میں امام شافعیؒ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد پیش کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا **''لا تبیعو الطعام بالطعام الا سواء بسواء''** تو یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اناج کی بیع اس کی جنس کے بدلے حرام ہے، مگر برابری کے ساتھ حلال ہے، اس لیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلق اناج کی بیع کو اس کی جنس کے بدلے حرام فرمایا ہے اور اس حرمت سے برابری کی حالت کو استثناء کرلیا تو یہ استثناء اس پر

دلالت کرتا ہے کہ ان کی بیع اس کی جنس کے بدلے کم یا زیادہ حرام ہے لہٰذا ایک مٹھی کی دو مٹھی کے بدلے بیع ناجائز ہے اس لیے کہ یہاں برابری ثابت نہیں ہے تو جب برابری نہیں ہے تو یہ بیع اپنی اصل یعنی حرمت پر باقی رہے گی۔

قلنا المعنی حدیث میں طعام مطلق نہیں ہے، بلکہ حدیث میں جو طعام مذکور ہے اس سے مراد وہ طعام ہے جو کیل کے تحت داخل ہو اس طعام کی بیع اپنی جنس کے بدلے برابری کے ساتھ صحیح ہے اس لیے کہ جب کسی سے کہا جائے کہ ''لا تقتلوا الحیوان الابالسکین'' (تم حیوان کو چھری سے ہی ذبح کرو) تو اب حیوان چھوٹے بھی ہیں اور بڑے بھی ہیں تو یہاں وہی حیوان مراد ہوگا جو چھری سے ذبح کیا جاسکتا ہو، بہر حال جو حیوان چھری سے ذبح نہیں ہوسکتا وہ اس بات میں داخل نہیں ہے جیسے جوں اور مچھر وغیرہ تو جس طرح اس حیوان سے مراد وہ حیوان ہے جو چھری سے ذبح کیا جاسکتا ہو، اسی طرح حدیث میں مذکور طعام سے بھی مراد وہ طعام ہے جو کیل کے تحت داخل ہو، لہٰذا آپ کا ہر شئی کی بیع میں اس حدیث سے ثابت کرنا کہ اصل حرمت ہے یہ درست نہیں ہے۔

فانْ وُجد الوصفان حرُم الفضلُ و النساءُ، و ان عَدما حلا، و انْ وجد احدُهما لا الآخرُ حل التفاضلُ لا النساءُ، کسلم هروی فی الهروی، و بُر فی شعیر

ای انْ وجد القدرُ و الجنسُ حرم الفضلُ، کقفیز، بر بقفیزین منه، و النساءُ و ان کان مع التساوی، کقفیز برٍ بقفیزِ برٍ احدُهما او کلا هما نسئیة. و ان عدم کلُ منهما حل کلُ واحدٍ من الفضل و النساء. و ان وجد احدُهما لا الآخرُ حل الفضلُ لا النساءُ، کما اذا بیع قفیزُ حنطةٍ بقفیزیْ شعیرٍ بداً بیدحل. فان احد جزئی العلة و هو الکیلُ موجودٌ هنا. لا الجزءُ الآخرُ، و هو الجنسیةُ، و ان بیع خمسةُ اذرعٍ من الثوب الهروی بستةِ اذرعٍ منه یدا بیدٍ جاز ایضا، لان الجنسة موجودةٌ دون القدر، و لا یجوزُ النسیئةُ فی الصورتین مع التساوی، او لا معهُ، و ذالک لان جزء العلة، و ان کان لا یوجبُ الحکمَ لکنهُ یورثُ الشبهة، و الشبهةُ فی باب الربوا ملحقةٌ بالحقیقة. لکنها ادونُ عن الحقیقةِ، فلا بد من اعتبارِ الطرفین، ففی النسیئة، احدُ البدلین معدومٌ و بیعُ المعدوم غیرُ جائزٍ، فصار هذا المعنی مرجحاً لتلک الشبهة فلا یحلُ، و فی غیرِ النسیئةِ لم یعتبر الشبهةُ، لما قلنا ان الشبهة ادونُ من الحقیقة. علی ان الخبر

المشورَ و هو قولهُ عليه السلام: "اذا اختلفَ النوعانِ فبيعوا كيفَ شئتم بعد ان يكونَ يداً بيدٍ" يؤيدُ بما قُلنا، و عند الشافعي رحمه اللّٰه تعالىٰ الجنسُ بانفرادِهٖ لا يحرمُ النساءَ.

## تشریح:

احناف کے نزدیک ربا کی علت کے دو جزء ہیں۔(۱) جنس۔(۲) قدر۔

اب اگر کسی عقد میں دونوں اشیاء ہوں یعنی پوری علت پائی جائے تو اب زیادتی اور ادھار دونوں حرام ہیں۔ جیسے ایک کلو گندم کے بدلے دو کلو گندم لینا حرام ہے، اس لیے کہ جنس بھی ایک ہے اور دونوں قدر میں بھی مشترک ہیں۔ لہٰذا زیادتی حرام ہے اور اگر ایک کلو گندم کے بدلے ایک کلو گندم فروخت کی جائے خواہ دونوں طرف ادھار ہو یا ایک طرف سے نقد ہو اور دوسری طرف سے ادھار ہو تو یہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں۔ اس لیے کہ علت تامہ پائی گئی۔

اور اگر ربا کی علت کا کوئی جزء بھی نہ ہو تو اس وقت تفاضل اور ادھار دونوں جائز ہیں اس لیے کہ علت نہیں پائی گئی لہٰذا حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔

اور اگر ربا کی علت میں سے ایک جزء پایا جائے تو تفاضل جائز ہے اور ادھار حرام ہے، وہ مثال جس میں قدر ہو، لیکن جنس ایک نہ ہو جیسے گندم کا ایک قفیز جَو کے دو قفیز کے بدلے فروخت کرنا نقداً جائز ہے ادھار میں ناجائز ہے، اس لیے کہ علت کے دو اجزاء میں سے ایک پایا گیا اور وہ جزء کیل ہے کہ گندم اور جُو دونوں میں کیل ہے اور دوسرا جزء جنس موجود نہیں ہے اور وہ مثال کہ جس میں جنس ہو، لیکن قدر نہ ہو جیسے ہروی کپڑے کے پانچ ذراع کو ہروی کپڑے کے چھ ذراع کے بدلے فروخت کرنا، نقد کے اعتبار سے جائز ہے اور ادھار کے اعتبار سے ناجائز ہے اس لیے کہ جنس کے اعتبار سے دونوں بدل مشترک ہیں اور قدر دونوں میں نہیں ہے۔

**ولا یجوز فی الصورتین** ......ان دونوں (پہلی صورت صرف قدر ہے اور جنس نہیں ہے دوسری صورت جنس موجود ہے اور قدر نہیں ہے) میں ادھار بالکل ناجائز ہے خواہ دونوں بدلین برابر ہوں یا برابر نہ ہوں اور یہ ادھار کا ناجائز ہونا اس وجہ سے ہے کہ علت کے دو اجزاء میں سے ایک پایا گیا تو ایک جزء کے پائے جانے کی وجہ سے پورا حکم (یعنی تفاضل اور ادھار کا ناجائز ہونا) ثابت نہ ہوگا اس لیے کہ پورا حکم، پوری علت تامہ کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے چنانچہ ایک جزء کی وجہ سے پورا حکم ثابت نہ ہوگا، لیکن

ایک جزء پائے جانے کی صورت میں شبہ ربا ضرور آئے گا اور جس جگہ شبہ ربا ہو وہ بھی ناجائز ہے اس لیے کہ ربا کے باب میں شبہ حقیقت کے ساتھ ملا ہوا ہے لیکن اس شبہ ربا کا حکم حقیقت ربا سے کم ہوگا تو جب شبہ ربا حقیقت ربا سے کم ہے تو اب شبہ ربا جس عقد میں پایا جائے وہاں دونوں طرفوں کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا یعنی جب شبہ ربا ہے تو یہ من وجہ ربا کی علت ہے اور من وجہ رباج ءعلت نہیں بھی ہے تو اب دونوں کا اعتبار کرنا ضروری ہے تو جب دونوں عوضین میں سے ایک ادھار ہو (جیسے ایک کلو گندم کو ایک کلو گندم کے بدلے ادھار فروخت کرنا) تو ان میں سے ایک عوض معدوم ہوگا اور معدوم کی بیع ناجائز ہے تو یہ ''معدوم ہونا'' شبہ ربا کے من وجہ علت ہونے کو ترجیح دے رہا ہے۔ لہٰذا ادھار بیع ناجائز ہے اور جب دونوں عوضین میں کوئی بھی ادھار نہ ہو جیسے ایک کلو گندم کو ایک کلو گندم کے بدلے نقد فروخت کرنا تو اس ''نقد فروخت کرنے'' نے شبہ ربا کے من وجہ علت نہ ہونے کو ترجیح دی لہٰذا نقد کی صورت میں شبہ کا اعتبار نہیں کیا گیا اس لیے کہ ہم نے پہلے کہہ دیا کہ شبہ ربا حقیقت سے کم ہے تو اگر نقد کی صورت میں بھی شبہ ربا کا اعتبار کرتے تو شبہ ربا حققت کے برابر ہو جاتا اس سے کم نہ ہوتا۔

**علی ان الخبر** ...... سے شارح رحمہ اللہ اپنی بات کی تائید میں حدیث لا رہے ہیں کہ ہم نے کہا کہ جب دونوں اجزاء میں سے ایک جزء ہو تو زیادتی جائز ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ''جب نوعیں الگ الگ ہوں تو تم کو اختیار ہے کہ تم جس طرح بھی فروخت کرو، لیکن دونوں عوض نقد ہوں'' تو اس سے بھی ہمارے مسئلے کی تائید ہوگئی۔

**وعند الشافعی رحمہ اللہ** ...... امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اگر دونوں عوض میں طُعم یا ثمنیت نہ ہو جیسے کپڑا تو اب ان کے نزدیک ادھار حرام نہیں ہے اس لیے کہ ان کے نزدیک ربا کی علت طُعم اور ثمنیت ہے اور جنس ہونا علت کے لیے شرط ہے تو شرط کا فائدہ علت کے بعد ہوتا ہے اور علت کے بغیر شرط کا کوئی فائدہ نہیں۔ لہٰذا اگر صرف جنس ہو تو ادھار جائز ہے

**الشعیرُ و البرُ و التمرُ و الملحُ کیلیٌّ، و الذهبُ و الفضةُ وزنیٌّ ابداً، و ان تُرِکَا فیها. ای و ان تُرِکَ الکیلُ فی الاربعةِ المتقدمةِ و الوزنُ فی الآخرَیْنِ، لقوله علیه السلام: الحنطةُ بالحنطة الحدیثُ. و یُحملُ فی غیرِها علی العرفِ، فلم یَجُز بیعُ البرِ بالبرِ متساویاً وزناً، و الذهبُ بجنسِه متماثلاً کیلاً، کما لم یَجُز مجازفةً و اُعْتُبِرَ تعیینُ الربویُ فی غیرِ صرفٍ بلا شرطِ تقابضٍ. المعتبرُ فی بیعِ الاموالِ الربویَّةِ ان یکون المبیعُ معیناً، حتی لو لم یَکُنْ معیناً کان سَلَماً، فلا بدَّ فیه من شرائطِه**

**و اذا لم یوجد شرائطُ السلمِ کان العقدُ بیعاً غیرَ سلمٍ، فلا بد من التعیین، و لا یشترطُ التقابضُ فی المجلسِ ان لم یکن صرفاً، حتیٰ لو کان صرفاً یشترطُ، و عند الشافعی رحمہ اللّٰہ تعالیٰ یشترطُ التقابضُ فی المجلسِ فی بیعِ الطعامِ، سواءٌ بِیْعَ بجنسِہٖ او خلافِ جنسِہٖ. ھٰذا فی الاموالِ الربویۃِ، اما فی غیرِھا ان لم یکن مُعِیَّناً، فان کان مِمَّا یجریٰ فیہ السلمُ، فان وجدُ شرائطُ السلمِ یصحُ بشرائطِہٖ بطریقِ السلمِ فان لم توجد یفسدُ البیعُ، و ان لم یَجْرِ فیہ السلمُ یفسدُ البیعُ، لعدمِ التعیینِ.**

## تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جو، گندم، کھجور اور نمک یہ چار اشیاء ہمیشہ کیلی رہیں گے خواہ ان میں کیل کو چھوڑ کر وزن کرنا شروع کر دیا جائے اور اسی طرح سونا، چاندی یہ دونوں ہمیشہ موزونی رہیں گی خواہ ان میں وزن کو چھوڑ کر کیل کرنا شروع کر دیا جائے اس لیے کہ ان چھ اشیاء کے بارے میں حدیث آئی ہے۔ حضرت عبداللہ بن صامت رضی اللہ عنہ نے ذکر کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''**الذھب بالذھب والفضة بالفضة و البر بالبر و الشعیر بالشعیر و التمر بالتمر و الملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء یدا بیدا**''۔ لہٰذا مذکورہ حدیثِ پاک کی وجہ سے جو اشیاء حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کیلی تھیں وہ کیلی رہیں گی اور جو وزنی تھیں وہ وزنی رہیں گی۔

**فلم یجز بیع** ...... سے شارح رحمہ اللہ طرفین رحمہما اللہ کے مذہب پر تفریع ذکر کر رہے ہیں کہ جب طرفین کے نزدیک گندم کیلی ہے لہٰذا اگر کسی نے گندم کو گندم کے بدلے وزن کے اعتبار سے برابر عقد کیا تو یہ جائز نہیں ہے اس لیے کہ گندم کیلی ہے تو اس کی برابری میں کیل کا اعتبار ہوگا اور اسی طرح سونا وزنی ہے لہٰذا اگر کوئی سونے کو سونے کے بدلے کیل کے اعتبار سے مساوی دے تو یہ ناجائز ہے جس طرح سونے کا عقد اٹکل کے اعتبار سے ناجائز ہے یعنی کوئی شخص سونے کا ایک ٹکڑا کسی کو دے اور اس سے اس کے بدلے دوسرا ٹکڑا لے لے تو یہ ناجائز ہے بالکل اسی طرح کیل کے اعتبار سے برابر سرابر بیع ناجائز ہے۔

**واعتبر تعیین** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اموال ربویہ (گندم، جو، کھجور، نمک، سونا، چاندی) اگر عقد میں دونوں بدل ان اموال ربویہ میں سے ہوں تو اب مبیع کا معین ہونا ضروری ہے مثلاً

ایک شخص نے گندم کو جو کے بدلے فروخت کیا تو اب گندم جو مبیع ہے اس کا معین ہونا ضروری ہے کہ بائع، مشتری کو گندم کی طرف اشارہ کر کے بتادے کہ یہ معینہ گندم دوں گا یہ جو کہا کہ مبیع معین ہونا ضروری ہے یہ اس لیے کہ اگر مبیع معین نہ ہوئی تو یہ عقدِ سلم ہوگا کہ مشتری نے جو (یعنی ثمن) بائع کے حوالے کر دیا، لیکن بائع نے ابھی گندم معین نہیں کی۔ لہٰذا جب یہ عقد سلم ہوگا تو اس میں سلم کی شرائط کا جاری ہونا ضروری ہے اور جب شرائط نہیں پائی گئی تو یہ عقدِ بیع ہوگا نہ کہ عقد سلم، تو جب عقد بیع ہوا تو اس میں مبیع کا معین ہونا ضروری ہے اور مبیع پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے یہ اس وقت ہے جبکہ بدلین سونا اور چاندی کے علاوہ ہیں تو ان میں تعیین ہی کافی ہے قبضہ کرنا شرط نہیں ہے اور اگر بدلین سونا یا چاندی ہو تو پھر قبضہ شرط ہے، اس کے بغیر عقد صحیح نہ ہوگا یہ احناف کا مذہب ہے کہ انہوں نے سونا، چاندی اور بقیہ چار میں فرق کیا جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک طعام کی بیع میں قبضہ شرط ہے خواہ گندم کی بیع گندم کے بدلے ہو یا گندم کی بیع چاول کے بدلے ہو۔

**هذافی الاموال** ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ہم نے ابھی اوپر کہا کہ اموال ربویہ میں سونے اور چاندی کے علاوہ جب ان کی آپس میں بیع ہو تو تعیین ضروری ہے اگر وہ شئی اموال ربویہ میں سے نہ ہو، جیسے چونا، لوہا وغیرہ تو اب اگر وہ شئی ایسی ہو کہ اس میں عقدِ سلم جاری ہو سکتا ہو یعنی اس عقد میں سلم کی شرائط پائی جائیں تو عقد سلم ہوگا اور اگر سلم کی شرائط نہ پائی جائیں تو بیع فاسد ہو جائے گی۔

وجازَ بيعُ الفلسِ بفلسينِ باعيانِهمَا، خلافاً لمحمدٍ رحمه اللّٰه تعالىٰ. لهٗ ان الفلوسَ اثمانٌ فلا تَتعينُ بالتعيين، فصارَ كما اذا كانا بغيرِ اعيانِهما، و كبيعِ الدرهمِ بالدرهمينِ، و لهما ان ثمنيتَهما بالاصطلاحِ و اصطلاحُ الغيرِ لا يكونُ حجةً على المتقاقدينِ، و هُما ابطَلَا ثمنيتَهما، لانهما قصداً تصحيحَ العقدِ، و لا وجه لهٗ الا بتعيينِهما و خروجِهما عن الثمنيةِ لانهما اذا خرجَا عن الثمنيةِ، يكون اعيانُهما مطلوبةً، لا ماليتُهما، فيمكنُ ان يعطَى فلسينِ و يأْخذ فلساً طلبا لصورتِهٖ. واللحمُ بالحيوانِ. خلافاً لمحمدٍ رحمه اللّٰه تعالىٰ، فانَّ عندهٗ اذا بِيعَ الحيوانُ بلحمِ حيوانٍ من جنسهٖ لا يجوز البيعُ، الا اذا كان اللحمُ اكثرَ من لحمِ ذالكِ الحيوانِ، ليكون الزائدُ فی مقابلةِ السقطِ، و عند هما يجوزُ مطلقاً. لانهٗ بيعُ الموزونِ بما ليس بموزونٍ.

## تشریح:

**وجاز بیع الفلس**...... مصنف رحمہ اللہ نے فلوس کی بیع کو بیان کرنا شروع کیا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک معین فلس کے بدلے دو معین فلس لیے تو یہ بیع جائز ہے یہ شیخین کے نزدیک جائز ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک باطل ہے

امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ "فلس" اصل میں پیتل کا سکہ ہوتا ہے اور اس کا ثمن ہونا خلقۃ نہیں ہے خلقۃ ثمن صرف سونا اور چاندی ہے جبکہ فلس نہ سونا ہے اور نہ چاندی ہے جب فلس خلقۃ ثمن نہیں ہے تو اس کا ثمن ہونا سارے لوگوں کے اس کو ثمن مقرر کرنے کی وجہ سے ہے چنانچہ یہ ثمن اصطلاحی ہے تو اب دونوں متعاقدین نے ان کو متعین کیا تو ان کا ثمن ہونا باطل ہو جائے گا کہ ثمن متعین نہیں ہوتا تو جب متعین کرنے کی وجہ سے ان کا ثمن ہونا باطل ہو گیا تو اس سے یہ لازم آیا کہ ان دونوں کی تعیین سے سب لوگوں کی اصطلاح باطل ہو گئی اور یہ ناممکن ہے کہ دو شخصوں کی وجہ سے کل کی اصطلاح باطل ہو جائے۔ لہذا یہ فلوس متعین کرنے کے باوجود غیر متعین ہی رہیں گے تو جس طرح غیر متعین فلوس کی بیع باطل ہے اسی طرح متعین فلوس کی بیع بھی باطل ہے اور جس طرح ایک درہم کی بیع دو درہم کے بدلے باطل ہے اس طرح ان کی بیع باطل ہے۔

**ولهما ان تسمیتهما** سے شارح رحمہ اللہ شیخین رحمہما اللہ کی دلیل نقل کر رہے ہیں، ان کے نزدیک یہ بیع جائز ہے اس لیے کہ فلوس کا ثمن ہونا لوگوں کی اصطلاح کی وجہ سے تھا اور غیر کی اصطلاح، متعاقدین پر حجت نہیں ہے کہ ہم یہ بات کہہ دیں کہ یہ فلوس لوگوں کے ثمن بنانے کی وجہ سے کبھی بھی متعین نہیں ہوں گے بلکہ ہمیشہ غیر متعین ہی رہیں گے خواہ انہیں کوئی متعین کرے جبکہ ایسا نہیں ہے لہذا جب متعاقدین نے ان کو معین کیا تو ان کا ثمن ہونا ختم ہو گیا اس لیے کہ ان حضرات نے عقد صحیح کرنے کا ارادہ کیا ہے اور عقد کے صحیح ہونے کی ایک ہی صورت ہے کہ فلوس متعین ہو جائیں وہ ثمن ہونے سے خارج ہو جائیں تو جب یہ فلوس معین ہوں گے تو ان کی عین مطلوب ہوگی ان کی مالیت مطلوب نہیں ہوگی اور یہ سامان کے حکم ہوں گے تو یہ بات ممکن ہے ایک آدمی، دو فلس دے کر ایک فلس اس لیے لے رہا ہو کہ اس کو ایک فلس کی صورت مطلوب ہو نہ کہ مالیت۔

**واللحم بالحیوان خلافا**...... مصنف رحمہ اللہ یہاں سے یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے بیس کلو بکرے کا گوشت دے کر اس کے بدلے بکرا لے لیا تو شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ عقد جائز ہے جب کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے جائز ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ گوشت جو

متعاقدین میں سے ایک دے رہا ہے یہ اس گوشت سے زیادہ ہو جو حیوان میں موجود ہے مثلاً گوشت حیوان کے اندر پندرہ کلو ہے تو اب جو گوشت متعاقدین میں سے ایک دے رہا ہے وہ بیس کلو ہونا چاہیے تاکہ پندرہ کلو گوشت کے بدلے پندرہ کلو گوشت ہو اور جو بقیہ پانچ کلو گوشت ہے یہ حیوان کی ناکارہ اشیاء مثلاً سری، پائے، انتڑیوں کے بدلے ہو جائے جب کہ شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک مطلقاً گوشت کی بیع اسی جنس کے حیوان کے بدلے جائز ہے خواہ گوشت اس حیوان میں موجود گوشت سے کم ہو یا زیادہ ہو اس لیے کہ حیوان غیر موزونی ہے اور گوشت موزونی ہے۔ لہٰذا جب یہ دونوں جنس میں مشترک ہیں اور قدر میں مشترک نہیں ہیں تو زیادتی جائز ہے۔

والدقیقُ بجنسہِ کیلاً، و الرطبُ بالرطبِ و التمرِ. ھٰذا عند ابی حنیفةَ رحمه اللّٰه تعالیٰ، و عندھما و عند الشافعی رحمھم اللّٰه تعالیٰ لا یجوزُ ان نقصَ الرطبُ بالجفافِ. و العنبُ بالزبیبِ، و البرُ رطباً او مبلولًا بمثلِہ او بالیابسِ، و التمرُ و الزبیبُ المنقعُ بالمنقعِ منھما متساویاً. و الدلیلُ فی جمیعِ ذالک انہُ ان کان بیعُ الجنسِ بالجنسِ بلا اختلافِ الصفةِ یجوزُ متساویاً، و کذا مع اختلافِ الصفةِ، لقولہ علیه السلام: جیدُھا و ردیُھا سواءٌ، و ان لم یکنْ بیعُ الجنسِ بالجنسِ یجوزُ کیف ما کان، لقولہ علیه السلام: اذ اختلف النوعانِ فبیعوا کیف شئتمْ. و لحمُ حیوانٍ بلحمِ حیوانٍ آخر متفاضلًا، و کذا اللبنُ، و کذا خلُّ الدقلِ بخلِ العنبِ، و شحمُ البطنِ بالالیةِ او باللحم، و الخبزُ بالبرِ او الدقیقِ او بالسویقِ و ان کان احدُھما نسیةً و بہ یفتیٰ. و انما یجوزُ بیعُ الخبزِ بالبرِ، لان الخبز صار عددیاً، ھٰذا اذا کان نقدینِ، و ان کان الخبزُ نسیئةً و البرُ و الدقیقُ نقداً یجوزُ عند ابی یوسف رحمه اللّٰه تعالیٰ، و بہ یفتی. لا بیعُ الجیدِ بالردی من الربوی، و البسرُ بالتمرِ الا متساویا، و البرُ بالدقیقِ او بالسویقِ او الدقیقُ بالسویقِ متفاضلًا او متساویًا، و الزیتونُ بالزیتِ و السمسمُ بالحلِ، حتی یکون. الزیتُ و الحلُ اکثر مما فی الزیتون و السمسم. لیکونَ بعضُ الزیتِ بالزیت الذی فی الزیتونِ، و الباقی بالثجیر. و یستقرضُ الخبزُ وزناً لا عددًا. عند ابی یوسف رحمه اللّٰه تعالیٰ، و بہ یفتیٰ، اما عند ابی حنیفةَ رحمه اللّٰه تعالیٰ لا یجوزُ، لا وزنًا و لا عدداً، للتفاوتِ الفاحشِ، و عند محمدٍ رحمه اللّٰه تعالیٰ یجوزُ بھما للتعاملِ، و عند ابی یوسف رحمه اللّٰه تعالیٰ یجوزُ، وزنًا للتعاملِ و الحاجةِ، لا

**عدداً للتفاوتِ فی آحادِہٖ. و لا ربوا بینَ سیدٍ و عبدِہٖ لان العبدَ و ما معہ لمولاہُ. و مسلمٍ و حربیٍ فی دارہٖ. ای فی دار الحرب، لان مالہُ مباحٌ، فیجوزُ اخذُہُ بایِ طریقٍ کان، خلافاً لابی یوسفَ و الشافعی رحمھما اللہ تعالیٰ، اعتباراً بالمستأمنِ فی دارِنا.**

## تشریح:

**والدقیق بجنسہ**...... یہاں سے مصنفؒ ربا کی چند اختلافی وغیر اختلافی صورتیں بیان کر رہے ہیں مندرجہ ذیل ہر ایک الگ الگ ذکر کیا جاتا ہے۔

**والدقیق**...... یعنی آٹے کی بیع آٹے کے بدلے کیل کے لحاظ سے برابر سرابر جائز ہے البتہ وزن کے اعتبار سے برابر ہو تو ناجائز ہے۔

**والرطب بالرطب**...... تازہ کھجور کی بیع تازہ کھجور کے بدلے برابر سرابر احناف کے نزدیک ہے اور تازہ کھجور کی خشک کھجور کے بدلے برابر سرابر بیع امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے جبکہ صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بیع مطلقاً ناجائز ہے اگر تر کھجور خشک ہونے کے بعد وزن میں کم ہو گئی۔

**والعنب بالعنب**...... انگور کی بیع انگور کے بدلے برابر سرابر جائز ہے البتہ انگور کی بیع کشمش کے بدلے برابر سرابر امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک یہ بیع ناجائز ہے۔

**والبر رطبا**...... یعنی تازہ گندم کی بیع تازہ گندم کے بدلے اور پانی میں بھیگی ہوئی کی پانی میں بھگوئی کے بدلے جائز ہے اسی طرح ان دونوں کی خشک گندم کے بدلے بھی بیع جائز ہے۔

**والتمر والزبیب**...... منقع کھجور یا منقع کشمش کی بیع، منقع کھجور یا منقع کشمش کے بدلے جائز ہے (منقع وہ کھجور یا کشمش ہے جس کو پانی میں اس قدر بھگویا گیا ہو کہ اس کی حلاوت نکل گئی ہو۔)

**والدلیل**...... مندرجہ بالا صورتیں امام صاحب کے نزدیک جائز ہیں لہٰذا یہاں سے شارحؒ ان کی دلیل ذکر کر رہے ہیں کہ جب جنس کی بیع جنس کے بدلے ہو تو دیکھا جائے گا کہ دونوں کی صفت ایک ہی ہے یا مختلف ہے اگر دونوں صفت میں مختلف نہ ہوں (مثلاً دونوں تازہ ہوں یا خشک ہوں) تو اب دونوں کی بیع برابر سرابر جائز ہے اور اگر دونوں کی صفت مختلف ہو (مثلاً ایک تازہ اور دوسری خشک ہو) تو بھی برابر سرابر بیع جائز ہے کیونکہ آپ علیہ السلام کا فرمان ہے "**وجیدھا وردیھا سواء**" کہ عمدہ اور ادنیٰ برابر ہے یعنی اس کا اعتبار نہیں ہے لہٰذا برابر سرابر بیع جائز ہے، اور اگر جنس کی بیع غیر جنس کے بدلے ہو یعنی دونوں کی جنس مختلف ہو (ایک چاول ہو یا ایک گندم ہو) تو اب ان دونوں کی بیع جس طرح بھی کی

جائے یہ جائز ہے کیونکہ آپ علیہ السلام کا فرمان ہے ''اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم'' کہ جب نوعیں مختلف ہوتو جس طرح چاہو فروخت کرو

**ولحم حیوان** ...... ایک جانور کا گوشت دوسرے جانور کے گوشت کے بدلے زیادتی کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے مثلاً بکرے کا ایک کلو گوشت گائے کے دو کلو گوشت کے بدلے فروخت کرنا جائز ہے۔

**وکذا لبن** ...... اسی طرح ایک جانور کا دودھ دوسرے جانور کے دودھ کے بدلے زیادتی کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے، اسی طرح کھجور کا سرکہ، انگور کے سرکہ کے بدلے زیادتی کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے، اسی طرح جانور کے پیٹ کی چربی کی بیع، اس جانور کے چکی کی چربی یا گوشت کے بدلے جائز ہے۔

**والخبز بالبر او الدقیق او بالسویق** ...... مصنف رحمہ اللہ یہاں سے یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ روٹی کی بیع گندم کے بدلے اور آٹے کے بدلے اور ستو کے بدلے جائز ہے۔ روٹی کی بیع گندم کے بدلے اس لیے جائز ہے کہ روٹی عددی ہے اور گندم کیلی ہے۔ لہذا جب قدر میں دونوں مشترک نہیں ہیں تو تفاضل جائز ہے اور یہ اس وقت ہے جب کہ دونوں نقد ہوں یعنی گندم اور روٹی دونوں نقد ہوں اور اگر ان میں سے ایک ادھار ہو مثلاً روٹی ادھار ہو اور گندم یا ستو نقد ہوں تو بھی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور طرفین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ بیع ناجائز ہے۔

**لا بیع الجید** ...... اموال ربویہ میں سے کسی بھی مال کی عمدہ کی ادنیٰ کے بدلے برابر سرابر جائز ہے، زیادتی کے ساتھ ناجائز ہے اسی طرح بسر (گدر کھجور) کی بیع خشک کھجور کے بدلے برابر سرابر جائز ہے زیادتی کے ساتھ ناجائز ہے۔

**والبر بالدقیق** ...... گندم کی بیع آٹے کے بدلے یا ستو کے بدلے یا ستو کی بیع آٹے کے بدلے مطلقاً ناجائز ہے خواہ زیادتی کے ساتھ ہو یا برابر سرابر ہو کیونکہ دونوں کے ناپنے کا پیمانہ ایک نہیں ہے لہذا ان میں برابری ممکن نہیں ہے۔

**والزیتون** ...... زیتون کے تیل کی بیع یا تل کے تیل کی بیع، زیتون اور تل کے بدلے ناجائز ہے البتہ اگر خالص تیل اس تیل سے زیادہ ہو جو زیتون یا تل میں ہے مثلاً زیتون اور تل میں آدھا پاؤ تیل ہے اور خالص تیل ایک پاؤ ہے تو یہ بیع جائز ہے کہ آدھا پاؤ تیل، آدھا پاؤ کے بدلے ہو جائے گا جبکہ باقی آدھا پاؤ تیل زیتون اور تل کے بھوسے کے بدلے ہو جائے گا۔

**و یستقرض الخبز و زنا لا عدداً** ...... مصنف رحمہ اللہ یہاں سے روٹی کے قرض لینے کا مسئلہ ذکر کرر ہے ہیں کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک روٹی کو وزن کے اعتبار سے قرض لیا جائے گا اور عدد کے اعتبار سے نہیں لیا جائے گا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک روٹی کو قرض لینا صحیح نہیں ہے خواہ وزناً ہو یا عدداً ہو، اس لیے کہ اس میں جھگڑے کا احتمال ہے کہ جب وہ قرض دار روٹی واپس کرنے آئے تو یہ مقرض کہے کہ میں نے ایسی روٹی دی تھی اور جو روٹی تم واپس کرر ہے ہے یہ ویسی ہے۔ لہٰذا روٹی کا قرض بالکل صحیح نہیں ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک روٹی کو قرض لینا جائز ہے خواہ وزن کے اعتبار سے ہو یا عدد کے اعتبار سے ہو، اس لیے کہ اس میں تعامل ہے۔

**و لا ربوا بین سید** ...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ ایسی دوصورتیں ذکر کرر ہے ہیں جن کو حرمتِ ربا سے مستثنیٰ کیا گیا ہے، مصنف رحمہ اللہ نے یہاں دوصورتوں کو ذکر کیا ہے جبکہ ایسی کُل چھ صورتیں ہیں۔ (۱) پہلی صورت یہ ہے کہ مولیٰ اور غلام کے درمیان ربا نہیں ہے یعنی مولیٰ نے اپنے غلام کو ایک کلو گندم دے کر اس سے دوکلو گندم لی تو یہ جائز ہے۔ (۲) شرکت مفاوضہ کے دونوں شریکوں کے درمیان سُود نہیں ہے۔ (۳) شرکتِ عنان کے دونوں شریکوں کے درمیان سود نہیں ہے۔ (۴) مسلمان اور اس شخص کے درمیان جو دار الحرب میں مسلمان ہوا ہو، ان دونوں کے درمیان سود نہیں ہے۔ (۵) دو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوئے پھر انہوں نے سُودی معاملہ کیا تو یہ مکروہ تحریمی ہے، حرام نہیں ہے۔ (۶) مسلمان اور کافر کے درمیان دار الحرب میں سود نہیں ہے۔

پہلی اور چھٹی صورت کتاب میں مذکور ہے چھٹی صورت کی علت شارح رحمہ اللہ نے یہ تحریر فرمائی کہ کافر کا مال مباح ہے اس مال کو جس طریقے سے ہو لیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا مسلمان جب کافر کے ساتھ ربا کا عقد کرے گا تو یہ جائز ہے یہ طرفین کے نزدیک ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جس طرح کوئی کافر اگر دار الاسلام آئے تو اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ ایک درہم کے بدلے، دو درہم فروخت کرے تو اسی طرح جب کوئی مسلمان دار الحرب جائے تو اس کے لیے بھی سودی عقد ناجائز ہوگا۔

# باب الحقوق و الاستحقاق

یدخل البناءُ و المفتاحُ و العلوُ و الکنیفُ فی بیعِ الدارِ. الکنیفُ المستراحُ. لا الظلةُ. فِی الْمُغْرَبُ: ظلةُ الدارِ السدةُ التی فوقَ البابِ، و عن صاحبِ الحصدِ هی التی احدُ طرفِی جذوعُها علی هٰذا الدارِ، و طرفُها الأخرُ علی حائطِ الجارِ المقابلِ. الا بذکرِ کلِ حقٍ هُوَ لها او بمرافقِها، او بکلِ قلیلٍ و کثیرٍ هو فیها او منها، و الشجرُ لا الزرعُ فی بیعِ الارضِ، و لا الثمرُ فی شجرٍ فیه ثمرٌ الا بشرطِہٖ، و ان ذُکر الحقوقُ و المرافقُ، و لا العلوُ فی شراءِ بیتٍ بکلِ حقٍ، و لا فی شراءِ منزلٍ الا بذکرِ ما ذکر. ای الحقوقُ و المرافقُ الی آخرها. فالحاصلُ ان العلوَ یدخلُ فی بیعِ الدارِ و ان لم یذکر الحقوقُ و یدخلُ فی بیعِ المنزلِ ان ذکرَ الحقوقُ و المرافقُ، و لا یدخلُ فی بیعِ البیتِ و ان ذکرَ الحقوقُ و المرافقُ، فالمنزلُ بین البیتِ و الدارِ، لا یکونُ فیہ مربطُ الدوابِ، بل یکون فیہ بیتانِ او ثلثةٌ او نحوُ ذالک، یتعیشُ فیہ الرجلُ المتاهلُ، فالعلوُ یکونُ من توابِعہ، لا من توابعِ البیتِ، لان الشئَ لا یستتبعُ مثلَہُ بل دونَہُ. و لا الطریقُ و الشربُ و المسیلُ فی البیعِ الا بذکرِ ما ذُکِرَ ایضا، بخلافِ الاجارۃِ، فان الشربَ و الطریقَ و المسیلَ یدخلُ فی الاجارۃِ بلا ذکرِ الحقوقِ و المرافقِ، فان الاجارۃَ تقعُ علی المنفعۃِ، و لا منفعۃَ بدونِ هٰذہِ الاشیاءِ و اما البیعُ فیردُ علی الرقبۃِ، و ایضا یمکنُ ان ینتفعَ المشتری بالتجارۃِ، و لا کذالک فی الاجارۃِ.

**تشریح:**

یدخلُ البناء و المفتاح...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ اگر کسی نے گھر کی بیع کی تو اس بیع میں گھر کی عمارت اور اس کی چابی اور اوپر والی عمارت بھی شامل ہوگی اور بیت الخلاء بھی

اس بیع میں داخل ہوگا اس لیے کہ یہ سب ''دار'' کے اندر ہوتے ہیں ان کے بغیر ''دار'' کی بیع شمار نہیں ہوگی۔ **لا الظلة**...... سے یہ بتا رہے ہیں کہ ''ظلہ'' دار کی بیع میں داخل نہ ہوگا (**ظلة الدار** ''اس چھجے کو کہا جاتا ہے جو عموماً گھر کے دروازے کے اوپر بنایا جاتا ہے تاکہ سایہ وغیرہ رہے۔ بعض کے نزدیک ظلہ'' اس کو کہا جاتا ہے کہ اس کے چھپتر کی ایک جانب اس گھر پر ہو اور اس چھپتر کی دوسری جانب سامنے والے پڑوسی کی دیوار پر ہو) مگر جب یہ الفاظ کہہ دے کہ ''**کل حق هو لها**'' یا ''**بمرافقها**'' یا ''**بكل قليل و كثير هو فيها**'' یا ''**منها**'' تو اس وقت ''ظلہ'' بیع میں داخل ہوگا یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ''ظلہ'' ان الفاظ کو ذکر کیے بغیر بھی بیع میں داخل ہو جائے گا۔

**والشجر لا الذرع**...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ درخت، زمین کی بیع میں داخل ہو جاتے ہیں اور زمین کی بیع میں فصل داخل نہیں ہوتی مگر جب اس کی مشتری شرط لگائے تو اس وقت فصل داخل ہو جائے گی اسی طرح اگر کسی نے درخت فروخت کیے تو پھل اس میں داخل نہیں ہوں گے، مگر یہ کہ مشتری اس بات کی شرط لگائے کہ پھل بھی بیع میں داخل ہوں گے۔ لہٰذا درخت زمین کی بیع میں بغیر شرط کے اور فصل اور پھل شرط کے ساتھ داخل ہوں گے۔ یہ فرق اس لیے ہے کہ درخت زمین پر قرار کے لیے لگائے جاتے ہیں۔ لہٰذا یہ زمین کی بیع میں داخل ہوں گے اور فصل اور پھل قرار کے لیے نہیں ہوتے بلکہ کاٹنے کے لیے لگائے جاتے ہیں۔ لہٰذا یہ بیع میں شرط کے بغیر داخل نہیں ہوں گے۔

**و ان ذکر الحقوق**...... کا مطلب یہ ہے کہ فصل اور پھل شرط کے ساتھ بیع میں داخل ہوں گے شرط کے بغیر داخل نہیں ہوں گے اگرچہ حقوق اور مرافق کا ذکر کیا جائے۔

**ولا العلو فی**...... اس مسئلے کو سمجھنے سے قبل بیت، دار، منزل کی تعریف جاننی چاہیے۔ ''بیت'' ایک چھت والے کمرے کو کہا جاتا ہے جس میں رات گزاری جا سکتی ہو۔ ''دار'' اس کو کہتے ہیں جس میں چند کمرے ہوں اور صحن ہو کہ جس پر چھت نہ ہو۔ ''منزل'' اس کو کہتے ہیں کہ جس میں چند کمرے ہوں اور چھت والا صحن ہو۔ ان تعریفات کو جاننے کے بعد یہ جاننا چاہیے کہ جس نے ایسی منزل خریدی جس کے اوپر بھی منزل ہو تو نیچے والی منزل کی بیع میں اوپر والی منزل داخل نہ ہوگی مگر جب حقوق و مرافق کا ذکر کیا جائے تو اس وقت نچلی منزل کی بیع میں اوپر والی منزل داخل ہوگی اور اگر کسی نے ایسے بیت کی بیع کی جس کے اوپر بھی بیت تھا تو یہ اوپر والا بیت بیع میں داخل نہ ہوگا خواہ حقوق و مرافق کا ذکر کر دے اور اگر کسی نے دار کی بیع کی اس کے اوپر بھی دار تھا تو اس بیع میں اوپر والا دار داخل ہوگا اگرچہ حقوق و مرافق کا

ذکر نہ کرے۔ **فالحاصل**...... سے شارح نے یہی بات ذکر کی ہے۔

**فالمنزل بین**...... یہاں سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ منزل کا حکم دار اور بیت کے مابین ہے کیوں کہ منزل کا حکم یہ ہے کہ حقوق کے ذکر سے علو داخل ہو جائے گی جب کہ دار میں بغیر حقوق کے ذکر کے علو داخل ہو جائے گی اور بیت میں حقوق کے ذکر کے باوجود بھی علو داخل نہیں ہوگی تو منزل کا حکم درمیانہ ہے اب یہ درمیانہ حکم اس لیے ہے کہ منزل میں جانور باندھنے کی جگہ نہیں ہوتی بلکہ دو تین کمرے ہوتے ہیں جس میں شادی شدہ آدمی رہ سکتا ہے اور بیت صرف ایک کمرہ ہے اور دور میں چند کمروں کے سوا بغیر چھت کا صحن ہوتا ہے۔ لہٰذا جب منزل، بیت اور دار کے درمیان ہے تو علو منزل کے تابع ہوگی اس لیے کہ منزل کا دار کے ساتھ شبہ یہ تقاضا کر رہا ہے کہ علو اس کے تابع ہونی چاہیے اور منزل کا بیت کے شبہ یہ تقاضہ کر رہا ہے کہ علو اس کے تابع نہیں ہونی چاہیے۔ لہٰذا منزل میں اگر حقوق کا ذکر کیا جائے گا تو علو داخل ہوگی ورنہ علو داخل نہیں ہوگی اور علو بیت کے توابع میں سے نہیں ہے کیوں کہ تابع کے لیے ضروری ہے کہ وہ متبوع سے کم ہو۔ لہٰذا اگر علو بیت کے تابع ہو تو یہ لازم آئے گا کہ ایک شئی اپنی مثل کے تابع ہے جب کہ ایسا نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا علو بیت کے تابع نہیں ہوگی۔

**ولا الطریق و الشرب**...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر کسی نے زمین کی بیع کی تو اس بیع میں راستہ، پانی کی باری، پانی بہنے کی جگہ یہ تینوں اشیاء داخل نہیں ہوں گی مگر یہ کہ حقوق کا ذکر کرے تو پھر یہ داخل ہوں گی۔ بہر حال اگر کسی نے زمین کرایہ پر دی تو یہ تینوں اشیاء کرایہ میں بغیر حقوق کو ذکر کیے داخل ہو جائیں گی، اس لیے کہ کرایہ میں مقصود شئی سے نفع اٹھانا ہوتا ہے اور زمین سے نفع اسی وقت اٹھایا جا سکتا ہے جب یہ تینوں اشیاء داخل ہوں ان کے بغیر زمین سے نفع اٹھانا ممکن نہیں ہے جب کہ بیع میں مقصود نفع نہیں ہوتا بلکہ رقبہ پر بیع واقع ہوتی ہے اور دوسری بات یہ ممکن ہے مشتری اس زمین سے تجارت کے ذریعے نفع اٹھائے یعنی مشتری اس زمین کو خرید کر آگے کسی دوسرے کو فروخت کر سکتا ہے تو اس طرح اس کو نفع حاصل ہو جائے گا۔

# فصل فی الاستحقاق

ویؤخذ الولدُ ان ستحقتْ اُمهُ ببینةٍ، و انْ اقر بها لا. صورتُها اشتریٰ رجلٌ جاریةً فولدتْ عندهُ فاستحقها رجلٌ، فانهُ یأخذُها و ولدها، و ان اقرَ بها لا، لان البینة حجةٌ مطلقةٌ، فیظهرُ بها ملکُهُ من الاصلِ، و الاقرارُ حجةٌ قاصرةٌ یثبتُ الملکُ ضرورةً صحةِ الاخبار، فیندفعُ الضرورةُ بثبوتِ الملک بعد انفصالِ للولد. شخصٌ قالَ لآخرَ: اشترنی فانی عبدٌ فاشتریٰ، فبان حراً، ضمن ان لم یدرِ مکان بائعہٖ، لانہٗ بالامر بالشراءِ یصیرُ ضامنًا للثمنِ عند تعذرِ الرجوعِ علی البائع دفعًا للضررِ، و عند ابی یوسف رحمه اللّٰه تعالیٰ لا ضمانِ علیه. و رجعَ علیه. ای رجع هذا الشخصُ بما ضمن علی البائعِ. ولا ضمانُ فی الرهن اصلاً. ای ان قال: ارتهنیْ فانی عبدٌ، فارتهنهٗ فبان حرًا، فلا ضمانَ علیه، سواءٌ علم مکانَ الراهنِ اولا، لان الرهنَ لیس عقدٌ معاوضةٌ، فلا یکون الآمرُ به ضامناً للسلامة و قال فی الهدایة: فی صورة المسألةِ ضربُ اشکالٍ، وهو ان الدعویٰ شرطٌ عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ لحریة العبد، و التناقضُ یمنعُ صحةَ الدعویٰ، فکیف یظهرُ انه حرٌّ؟. و لا رجوعَ فی دعویٰ حقٍ مجهولٍ فی دارٍ صولحَ علیٰ شئٍ و استحقُ بعضُها. ای ادعیٰ حقًا مجهولا فی دارٍ فصولحَ علی شیئٍ. ثم استحقُ بعضُ الدارِ، فالمدعیٰ علیه لا یرجعُ علی المدعی بشیئٍ، لان للمدعی ان یقولَ: دعوائی فی غیرِ ما استحقَ. و لو استحقَ کلَها ردَ کلَ العوضِ. لانه المدعیٰ به داخلٌ فی المستحق. و فُهِمَ صحةُ الصلحِ عن المجهولِ. ای دلتْ هذه المسئلةُ علی ان الصلحَ عن المجهولِ علی مالٍ معلومٍ صحیحٌ، و انما یصحُ لان الجهالةَ فیما یسقطُ لا یفضیٰ الی المنازعةِ، و قد ینقلُ عن بعضِ الفتاویٰ ان الصلحَ لا یصحُ الا ان یکون الدعویٰ صحیحةً، فهٰذه المسئلةُ تدلُ علی ان هذه

الروایۃَ غیرُ صحیحۃٍ، لان دعوی الحقِ المجھولِ دعویٰ غیرُ صحیحۃٍ، و کثیرٌ من مسائلِ الذخیرۃِ تدلُ علی عدمِ صحۃِ تلکِ الروایۃِ. و رجعَ بحصتِہ فی دعویٰ کلِھا ان استحقَ شیٌٔ منھا. ای ان ادعَی کلَ الدارِ، فصولح. علی شیئٍ، ثم استحقَ نصفُھا یرجعُ بنصفِ البدلِ.

## تشریح:

**یوخذ الولد** ...... مصنف رحمہ اللہ نے جو مسئلہ بیان کیا، شارح رحمہ اللہ نے اس کی صورت یہ ذکر کی ہے کہ ایک شخص نے باندی خریدی پھر اس باندی نے مشتری کے قبضے میں بچہ جنا، پھر ایک شخص اس باندی کا گواہی کے ذریعے مستحق نکلا تو اب یہ شخص باندی اور بچہ دونوں لے لے گا اور اگر مشتری نے خود باندی کے بچہ جننے کے بعد کسی کے لیے اس باندی کا اقرار کیا تو اب مقرلہ باندی کو لے گا اور بچہ مشتری کے پاس رہے گا۔

**لان البینۃ حجۃ** ...... سے شارح رحمہ اللہ دونوں صورتوں میں فرق بیان کر رہے ہیں کہ گواہی کی صورت میں باندی اور بچہ دونوں لے لے گا اور اقرار کی صورت میں صرف باندی لے گا یہ اس لیے کہ گواہی حجت مطلقہ ہے اور گواہی قاضی کے فیصلے کی وجہ سے حجت بنی ہے اور قاضی کو تمام لوگوں پر ولایت حاصل ہے۔ لہٰذا گواہی بھی تمام کی طرف متعدی ہوگی تو جب مستحق نے گواہی قائم کی اور باندی پر اپنی ملک ثابت کی تو یہ ملک اس بیع سے قبل ثابت تھی گویا کہ جب یہ بیع ہوئی تو اس وقت باندی اور اس کا حمل دونوں مستحق کی ملک تھے اور بائع نے اس کی ملک کو فروخت کر دیا تھا۔ لہٰذا گواہی کی وجہ سے اب مستحق باندی اور بچہ دونوں لے لے گا جب کہ اقرار حجت قاصرہ ہے اس لیے کہ اقرار ثابت ہونے کے لیے قضاء کی ضرورت نہیں ہے بلکہ آدمی کے خبر دینے سے اقرار کا حکم ثابت ہوتا ہے اور آدمی کو اپنی ذات پر ولایت ہے اپنے علاوہ کسی دوسرے پر ولایت نہیں ہے تو اقرار میں جو ملک غیر کے لیے ثابت ہوتی ہے وہ ملک خبر کے درست کرنے کے ضروری ہونے کی وجہ سے ہے یعنی عاقل بالغ کی خبر کو حد الامکان درست کیا جائے گا تو جب مشتری نے کہا کہ یہ باندی فلاں کی ہے تو اب صرف باندی فلاں کو دی جائے گی اس لیے کہ مشتری کے قول کو درست کرنا ضروری ہے اور مشتری کا قول صرف باندی دینے سے بھی درست ہو جائے گا یہ ضروری نہیں ہے کہ بچہ بھی باندی ساتھ دیا جائے۔ لہٰذا اقرار کی صورت میں مستحق کے لیے ملک ثابت ہوئی ہے، وہ بیع کے بعد ہوئی ہے تو بچہ اس کی ملک میں داخل نہیں ہے۔

**شخص قال لآخر** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی سے کہا

کہ ’’میں غلام ہوں آپ مجھے خرید لیں، تو جب مشتری نے اس کو خرید لیا تو بعد میں معلوم ہوا کہ یہ شخص آزاد ہے تو اب بائع یا تو حاضر ہوگا یا کسی معلوم جگہ پر گیا ہوگا یا پھر بائع کے بارے میں بالکل خبر نہ ہوگی۔ بہر حال اگر بائع کا بالکل پتہ معلوم نہ ہو تو اس وقت مشتری غلام سے ہی ثمن کا رجوع کرے گا اس لیے کہ بائع کا تو پتہ معلوم نہیں ہے اور غلام دراصل آزاد ہے تو اب اگر غلام سے بھی ثمن کا رجوع نہ ہو تو مشتری نے جو ثمن ادا کیا تھا وہ ضائع ہو جائے گا اس لیے غلام کے ذمے وہ ثمن ہے تو پھر غلام اس ثمن کا بائع سے رجوع کرے گا یعنی جب بائع آئے گا تو غلام اس سے ثمن واپس لے گا۔ یہ طرفین رحمہما اللہ کا مذہب ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک غلام سے کسی بھی صورت میں ثمن کا رجوع نہیں کیا جائے گا یہ تو وہ صورت تھی کہ جس میں بائع کا کوئی پتہ معلوم نہیں ہے۔ البتہ اگر بائع موجود ہو یا اس کا پتہ معلوم ہو تو اس وقت مشتری بائع سے ثمن کا رجوع کرے گا۔

**ولا ضمان فی الرهن** ...... سے مصنف رحمہ اللہ اس کے بالمقابل دوسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی سے ہزار روپے دین لینا تھا اور ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ میں مدیون کا غلام ہوں تو مجھے ایک ہزار دین کے بدلے رہن رکھ لے چنانچہ دائن نے اس کو رھن رکھ لیا، پھر بعد میں اس کا آزاد ہونا، ظاہر ہوا تو اس غلام سے بالکل رجوع نہیں کیا جائے گا خواہ راھن حاضر ہو یا غائب ہو‘‘ **وان الرهن عقد** ’’ سے شارح یہ بتا رہے ہیں بیع اور رہن کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں کہ بیع کی صورت میں جب بائع کا کوئی پتہ نہ تھا تو اس وقت غلام سے ثمن کا رجوع کیا جا رہا تھا جب کہ رہن کی صورت میں غلام سے رجوع نہیں کیا جا رہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع عقدِ معاوضہ ہے اور رہن عقد معاوضہ نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ رہن کی صورت میں مرتہن نے جو غلام پر قبضہ کیا ہے وہ کسی عوض کے بدلے نہیں ہے تو جب مرتہن نے کسی عوض کے بدلے غلام پر قبضہ نہیں کیا۔ لہٰذا جس نے اس عقد کا حکم دیا تھا وہ اس عقد کی سلامتی کا ضامن بھی نہیں ہے، جبکہ بیع عقد معاوضہ ہے تو اس میں عوض کی سلامتی ضروری ہے۔ لہٰذا عوض نہ ملنے کی صورت میں غلام ضامن ہوگا، بخلاف رہن کے ہے کہ یہ عقد معاوضہ نہیں ہے تو جب یہ عقد معاوضہ نہیں ہے تو اس میں عوض کی سلامتی بھی ضروری نہیں ہے۔

**قال فی الهدایة** ...... سے شارح رحمہ اللہ مسئلہ پر ہونے والا اشکال ذکر کر رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک آزاد ہونے کے لیے دعویٰ کرنا شرط ہے یعنی دعویٰ کے بغیر آزاد نہیں ہوگا۔ لہٰذا جب غلام نے آزاد ہونے کا دعویٰ کیا تو اب اس کا دعویٰ ’’**اشترلی فانی عبد**‘‘ کے مخالف

ہو گیا کہ پہلے اس نے اپنے آپ کو غلام کہا تھا اور اب آزادی کا دعویٰ کر رہا ہے تو ان دونوں باتوں میں تناقض ہے اور تناقض کی وجہ سے دعویٰ درست نہ ہو گا تو جب دعویٰ درست نہ ہوا جو کہ آزاد ہونے کے لیے شرط ہے تو یہ آزاد بھی نہ ہو گا۔ (اس کا جواب فتح الوقایۃ میں دیکھا جا سکتا ہے)

**ولا رجوع في دعوى** ..... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ زید نے ایک گھر دو ہزار کا خریدا اس کے بعد عمرو نے اس گھر میں دعویٰ کیا اور زید سے کہا کہ اس گھر میں میرا بھی حق ہے تو یہ حق مجہول کا دعویٰ ہے پھر زید نے اس سے پانچ سو کے بدلے صلح کر لی اس کے بعد خالد، زید کے کچھ گھر کا مستحق نکلا تو اب زید، عمرو سے کچھ بھی رجوع نہیں کر سکتا کہ زید، عمرو سے کہے کہ میرے پانچ سو واپس کر، اس لیے کہ عمرو کے لیے اس بات کی گنجائش ہے کہ وہ یہ کہہ دے ''میرا حق اس حصے میں ہے جو تیرے (زید) پاس ہے'' اور اگر خالد، زید کے پاس موجود سارے گھر کا مستحق نکلا تو اب زید عمرو سے پانچ سو روپے واپس لے گا اس لیے کہ اب عمرو کے لیے اس بات کی گنجائش نہیں ہے کہ وہ یہ کہہ دے ''میرا حق اس حصے میں ہے جو تیرے پاس ہے'' اس لیے کہ زید کے پاس کوئی حصہ نہیں رہا۔

اس مسئلے میں زید نے عمرو کی طرف سے حق مجہول سے صلح کی اور وہ درست ہے تو اس مسئلے نے دو اشیاء پر دلالت کی۔ (۱) حقِ مجہول کی طرف سے مال معلوم پر صلح کرنا درست ہے۔ (۲) صلح کے صحیح ہونے کے لیے دعویٰ کا صحیح ہونا شرط نہیں ہے۔ شارح رحمہ اللہ نے یہاں پہلا فائدہ ذکر کیا ہے، اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ جہالت جو ساقط ہو جائے وہ جھگڑے کی طرف نہیں لے جاتی جب یہ جہالت مفضی الی المنازعہ نہیں ہے تو ایسے حق کی طرف سے صلح کرنا صحیح ہے، اور پھر شارح نے چوں کہ دوسرا فائدہ ذکر نہیں کیا اس وجہ سے بعض فتاویٰ کی عبارت سے اشکال ہو رہا تھا اس اشکال کو رد کرتے ہوئے شارحؒ نے فرمایا کہ بعض فتاویٰ میں مذکورہ ہے کہ صلح اس وقت تک صحیح نہیں ہے جب تک دعویٰ صحیح نہ ہو، اس لیے کہ حق مجہول کا دعویٰ صحیح نہیں ہے، لہٰذا صلح بھی دعویٰ مجہول سے صحیح نہ ہونی چاہیے تو اس اشکال کے جواب میں شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ''ذخیرہ'' کتاب کے بہت سے مسائل فتاویٰ کی اس روایت کے صحیح نہ ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ حق مجہول سے صلح کرنا درست ہے۔

**ورجع بحصته** ..... سے مصنف رحمہ اللہ مذکورہ بالا مسئلے کی دوسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ جب زید نے گھر خریدا تو عمرو نے سارے گھر پر دعویٰ کیا تو زید نے اس سے ہزار پر صلح کر لی اس کے بعد خالد نے کہا کہ نصف گھر میرا ہے تو اب زید، عمرو سے پانچ سو روپے واپس لے گا اس لیے جب خالد اس

کے نصف کا مستحق نکلا تو یہ معلوم ہوا کہ عمرو اپنے نصف کے دعوے میں جھوٹا ہو گیا۔ لہٰذا اس کے بدلے عمرو نے جو بدلِ صلح پر قبضہ کیا ہے، وہ واپس کردے گا۔

و لمالکٍ باعَ غیرُهُ ملکَهُ فسخُهُ، و له اجازتُهُ ان بقيِ العاقدانِ و المبیعُ، و کذا الثمنُ ان کان عرضًا. فسخُهُ مبتدأٌ و لمالکٍ خبرُهُ مقدمٌ، و هذا بیعُ الفضولی،و هو منعقدٌ عندنا، خلافًا للشافِعی رحمه الله تعالیٰ. و هو ملکٌ للمجیزِ و امانةٌ عند بائعِهِ. ای ان اجازَ المالکُ فالثمنُ ملکٌ لهُ، و یکونُ امانةً فی یدِ البائعِ. و لهُ فسخُهُ قبلَ الاجازةِ. ای للبائعِ حقُ الفسخِ قبل اجازةِ المالکِ دفعًا للضررِ عن نفسِهِ، فان حقوقَ العقدِ راجعةٌ الیه. و جاز اعتاقُ المشتری من الغاصبِ لا بیعُهُ ان اجیزَ بیعُ الغاصبِ. ای اذا باعَ الغاصبُ العبدَ المغصوبَ، فاعتقهُ المشتری، فاجاز المالکُ البیعُ ینفذُ الاعتاقُ، و عند محمدٍ رحمه الله تعالیٰ لا ینفذُ، لقولِهِ علیه السلام: لا عتقَ فیما لا یملکُ ابنُ آدمَ، و لو ثبتَ فی الاخرةِ لثبتَ مستنداً، و هو ثابتٌ من وجهٍ دون وجهٍ، و لهما ان الملکَ ثبتَ موقوفاً بتصرفٍ مطلقٍ موضوعٍ لافادةِ الملکِ، فیتوقفُ الاعتاقُ مرتبًا علیه، کاعتاقِ المشتری من الراهنِ.

## تشریح:

**ولمالک باع غیره** ...... مصنف رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ بیان کیا کہ ایک شخص نے کسی کی شئ کو بلا اجازت فروخت کر دیا اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمرو کی کتاب خالد کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کر دی تو اب زید کے لیے اس عقد کو فسخ کرنا بھی جائز ہے اور اس عقد کو صحیح قرار دینا بھی جائز ہے البتہ مالک کے لیے جو اجازت دینا جائز ہے، اس میں کچھ تفصیل ہے وہ یہ کہ فضولی (''فُضولی'' فاء کے ضمہ کے ساتھ ہے اور یہ ''فضل'' کی جمع ہے اور ''فضل'' زیادتی کو کہا جاتا ہے ''فضولی'' لغت میں اس شخص کو کہتے ہیں جس میں کوئی خیر نہ ہو یا وہ شخص جو ایسے کاموں میں مشغول ہو جن کا کوئی فائدہ نہیں، اس کو بھی فضولی کہا جاتا ہے اور فقہاء کی اصطلاح میں ''فضولی'' وہ شخص ہے جو نہ وکیل ہو اور نہ اصیل ہو) یا تو اس شئ کو دراہم و دنانیر کے بدلے فروخت کرے گا یا اس شئ کو کسی دوسری شئ کے بدلے فروخت کرے گا اگر فضولی دراہم و دنانیر کے بدلے فروخت کرے تو مالک کے اجازت دینے کے لیے چار اشیاء کا موجود ہونا شرط ہے۔ (۱) خود مالک کا ہونا۔ (۲) فضولی کا ہونا۔ (۳) مشتری کا ہونا۔ (۴) مبیع کا ہونا، اگر یہ

چار اشیاء ہوں گی تو مالک کے لیے اجازت دینا جائز ہے اور اگر دوسری صورت ہو یعنی فضولی نے اس شئی کو کسی دوسری شئی کے بدلے فروخت کیا تھا تو اب پانچ اشیاء کا ہونا ضروری ہے، چار اشیاء تو وہی ہیں جو اوپر گزریں۔(۵) اس ثمن کا باقی ہونا بھی ضروری ہے جو سامان ہے۔

اور فضولی کی بیع کا منعقد ہونا ہمارے نزدیک ہے، بہر حال امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک فضولی کی بیع ناجائز ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے "**لا بیع الا فیما تملک**" (کہ بیع نہیں ہے مگر اس شئی میں جس کا تو مالک ہے) ہم نے اس کا جواب دیا کہ اس سے مراد بیع نافذ ہے کہ بیع نافذ نہیں ہوتی مگر اس میں جس کا انسان مالک ہو۔ اور جب مالک نے بیع کی اجازت دے دی تو فضولی کے پاس جو ثمن ہے وہ مالک کی ملک ہے اور فضولی کے پاس امانت ہے۔ لہٰذا اگر ثمن فضولی کے پاس بلا تعدی ہلاک ہو گیا تو فضولی اس کا ضامن نہیں ہوگا۔

**ولہ فسخہ** ...... مصنف رحمہ اللہ یہاں سے یہ بتا رہے ہیں کہ فضولی نے کسی کی شئی فروخت کی اور مالک کی اجازت دینے سے قبل فضولی نے بیع کو فسخ کر دیا تو یہ جائز ہے، اس لیے کہ اگر فضولی نے فسخ نہیں کیا اور مالک نے عقد کی اجازت دے دی تو اب یہ فضولی وکیل کی طرح بن جائے گا چنانچہ عقد کے حقوق کی ذمہ داری اس پر ہوگی جس سے فضولی کو ضرر ہوگا اسی ضرر سے بچنے کے لیے فضولی نے عقد کو خود ہی فسخ کر دیا تاکہ مالک کی اجازت کی وجہ سے ضرر نہ ہو۔

**و جاز اعتاق المشتری** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی کا غلام غصب کیا اور اس غصب شدہ غلام کو فروخت کر دیا تو جب مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا تو اس مشتری نے اس غلام کو آزاد کر دیا اس کے بعد اس غلام کے اصل مالک جس سے یہ غلام غصب کیا گیا تھا۔ اس نے اس بیع کی اجازت دے دی تو شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک مشتری کا آزاد کرنا نافذ ہو جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری کا اعتاق نافذ نہیں ہوگا۔

امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ آزاد کرنے کے لیے مالک ہونا ضروری ہے اس لیے کہ حدیث شریف میں آیا ہے "**لا عتق فیما لا یملک ابن ادم**" یعنی جس کا ابن آدم مالک نہیں ہے اس میں اعتاق نہیں کر سکتا اور ہمارے اس مسئلے میں مشتری کے لیے ملک ثابت نہیں ہوئی تھی کہ اس نے غلام کو آزاد کر دیا اس لیے کہ مشتری کے لیے ملکِ موقوف ثابت ہے اور ملک موقوف فی الحال ملک کا فائدہ نہیں دیتی بلکہ مالک کی اجازت کے بعد ملک موقوف ملک کا فائدہ دے گی تو یہ ملکِ موقوف من وجہٍ ثابت ہے اور من وجہٍ ثابت نہیں ہے کہ فی الحال تو ثابت نہیں ہے اور اجازت کے بعد ثابت ہوگی تو جب یہ ملک

موقوف ہے اور ملکِ موقوف اعتاق کو درست کرنے والی نہیں ہے بلکہ حدیث میں جو ملک اعتاق کے لیے ضروری قرار دی گئی وہ ملک کامل ہے سو جب مشتری کی ملک اعتاق کے وقت کامل نہیں ہے بلکہ موقوف ہے تو مشتری کا اعتاق بھی درست نہ ہوگا۔

شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کی ملک موقوف ثابت ہوئی ہے اور ایسے تصرف کے ذریعے ہوئی ہے جو مطلق ہے یعنی اس تصرف میں خیار شرط وغیرہ نہیں ہے تو مشتری نے غاصب سے بغیر خیار شرط کے مطلق تصرف کے ساتھ غلام خریدا اور وہ تصرف ملک کا فائدہ دینے کے لیے وضع کیا گیا ہے اس لفظ کے ذریعے اس تصرف سے احتراز کر لیا جو ملک کا فائدہ نہیں دیتا (تو یہ بات معلوم ہوئی کہ ''موضوع لافادۃ الملک'' قید احترازی ہے) جیسے غصب کرنا تو اس مسئلے میں مشتری نے غاصب سے خریدا ہے غصب نہیں کیا ہے۔ لہٰذا جب مشتری کی ملکِ موقوف ایسے تصرف کے ذریعے ہوئی ہے جو مطلق بھی ہے اور ملک کا فائدہ دینے والا بھی ہے تو ملک موقوف پر اعتاق بھی موقوف ہی ہوگا یعنی جب ملک ثابت ہوگی تو اعتاق بھی ثابت ہوگا۔

کاعتاق المشتری ...... سے شارح رحمہ اللہ مذکورہ مسئلے کو ایک دوسرے مسئلے کے ساتھ تشبیہ دے رہے ہیں کہ غاصب سے خریدنے والے کا اعتاق موقوف ہوگا جیسا کہ راہن سے خریدنے والے اعتاق موقوف ہوتا ہے یعنی ایک شخص نے کسی کو کوئی غلام رہن رکھوایا پھر اس کے بعد اس نے وہ غلام کسی کو فروخت کر دیا پھر مشتری نے اس غلام کو آزاد کر دیا تو اب اس کا آزاد کرنا مرتہن کی اجازت پر یا رھن چھڑانے پر موقوف ہوگا۔

**ولو باعَ المشتری من الغاصبِ، ثم اجیزَ البیعُ الاول لا ینفذُ الثانی. لان بالاجازةِ یثبتُ ملکٌ باتٌ للمشتری الاولِ، فاذا طرءَ علی الملکِ الموقوفِ للمشتری الثانی ابطلَهُ. و لو قطعَ یدُهُ ثم اجیزَ فارشُهُ للمشتری. ای قطعتْ یدُ العبدِ، فاخذَ ارشَها، ثم اجاز المالکُ البیعَ، فارشُهُ للمشتری، لان الملکَ تمَ لهُ من وقتِ الشریٰ، فتبینَ ان القطعَ وقعَ علی ملکِ المشتری، فالارشَ لهُ. و تصدقَ بما زادَ علی نصفِ ثمنِہ. ای اذا کانَ الارشُ زائداً علی نصفِ الثمنِ فالزیادةُ لا تطیبُ لهُ، فوجب تصدقُه، اذ فی الزیادةِ شبهةُ عدمِ الملکِ. و من شریٰ عبداً من غیرِ سیدِہ، فاقامَ بینةً علی اقرارِ بائعِہ او سیدِہ لعدمِ امرِہ بہ، مریدًا**

**رِدُّه لا یقبلُ، و ان اقرَ بائعُه به عند قاضٍ و طلبَ مشتریه ردَ بیعُه. الفرقُ بین الصورتینِ ان البینۃَ لا تقبلُ الا عند صحیحِ الدعویٰ، و فی المسئلۃِ الا ولیٰ لم یصحِ الدعویٰ للتناقضِ، و فی الصورۃِ الثانیۃِ التناقضُ لا یمنعُ صحۃَ الاقرارِ، فللمشتری ان یساعدَ البائعَ فی ذالک فیتحققُ الاتفاقُ بینهما.**

## تشریح:

**و لو باع المشتری**...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کرر ہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کوئی شئی غصب کی اور اس کو فروخت کر دیا پھر مشتری نے اس کو آگے فروخت کر دیا تو اگر اصل مالک ''جس سے شئی کو غصب کیا گیا'' نے غاصب کو بیع کی اجازت دے دی تو اب مشتری اول کے لیے ملک تام ثابت ہوئی تو مشتری اول کی ملکِ تام جب مشتری ثانی کی ملکِ موقوف پر وارد ہوئی تو ملکِ تام نے ملکِ موقوف کو باطل کر دیا اس لیے کہ ایک ہی شئی میں ملکِ تام اور ملکِ موقوف نہیں ہوسکتی تو جب مشتری ثانی کی ملکِ موقوف باطل ہوگئی تو اب مشتری کی اجازت سے بھی نافذ نہ ہوگی۔

**و لو قطع یده**...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کرر ہے ہیں کہ غاصب سے خریدنے والے نے غلام پر قبضہ کرلیا پھر اس کے قبضے میں اس غلام کا کسی نے ہاتھ کاٹ دیا پھر غاصب کو اصل مالک نے بیع کی اجازت دی تو ہاتھ کی دیت مشتری کو ملے گی اس لیے کہ ملک اجازت کی وجہ سے ثابت ہوئی ہے اور یہ ملک مشتری کے لیے خریدنے کے وقت ہی سے ثابت ہوگئی تھی، اس لیے کہ ملک کا سبب عقد ہے اور عقد تام ہے جبکہ ملک کا ثابت نہ ہونا ایک مانع کی وجہ سے ہے، وہ مانع اصل مالک کا حق تھا تو جب اصل مالک نے اجازت دے دی تو اب ملک ثابت ہونے سے مانع بھی ختم ہوگیا تو یہ بات معلوم ہوئی کہ غلام کا ہاتھ کاٹا جانا، مشتری کی ملک کے اندر ثابت ہوا ہے چنانچہ ہاتھ کی دیت بھی مشتری ہی کو ملے گی اور اگر ہاتھ کی دیت غلام کی نصف قیمت سے بڑھ گئی تو اس کو صدقہ کرے گا مثلاً غلام کی قیمت ۱۰۰۰ ہزار روپے تھی اور ہاتھ کی دیت ۶۰۰ چھ سو روپے ملی تو اب ۱۰۰ روپے کو مشتری صدقہ کرے گا اس لیے کہ غلام کے ہاتھ کی دیت، اس کی قیمت کا نصف ہوتی ہے تو جب یہ نصف سے بڑھی تو سود لازم آئے گا اور دوسری بات یہ ہے کہ جس دن غلام کا ہاتھ کاٹا گیا اس دن مشتری کی ملک تام نہیں تھی بلکہ موقوف تھی یعنی من وجہ ثابت تھی اور من وجہ ثابت نہ تھی۔ لہٰذا اس میں عدمِ ملک کا شبہہ آ گیا اور یہ بات پہلے گزر چکی کہ جس میں عدمِ ملک کا شبہہ ہو وہ حرام ہے تو جب زیادتی میں عدمِ ملک کا شبہہ ہے تو یہ حرام ہوئی۔ لہٰذا اس کو

صدقہ کرنا واجب ہے۔

**من شری عبدا** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی کا غلام اس کے مالک کے علاوہ سے خریدا پھر مشتری نے اس بات پر گواہی قائم کی کہ تو نے یہ غلام اس کے مالک کی اجازت کے بغیر فروخت کیا ہے۔ لہٰذا میں یہ غلام واپس کرتا ہوں اور بائع نے انکار کیا تو اب مشتری کی گواہی کو قبول نہیں کیا جائے گا اور اگر بائع نے قاضی کے پاس جا کر اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے یہ غلام اس کے مالک کی اجازت کے بغیر فروخت کیا ہے اور مشتری نے کہا کہ میں بھی واپس کرنا چاہتا ہوں تو اب بائع کا اقرار درست ہوگا اور مشتری اس غلام کو واپس کرسکتا ہے۔

**والفرق بین الصورتین** ...... سے شارح رحمہ اللہ دونوں صورتوں (یعنی مشتری کی گواہی مقبول نہیں اور بائع کا اقرار مقبول ہے) کے درمیان فرق ذکر کررہے ہیں پہلی صورت میں مشتری کی گواہی غیر مقبول ہے کیوں کہ گواہی کی بنیاد دعوی کے درست ہونے پر ہوتی ہے اگر دعوی صحیح ہوگا تو گواہی صحیح ہوگی اگر دعویٰ صحیح نہیں ہو تو گواہی بھی صحیح نہ ہوگی اور اس مذکورہ صورت میں دعوی تناقض کی وجہ سے باطل ہے۔ تناقض اس طرح ہے کہ مشتری کا غلام کو خریدنا اس بات پر دلیل ہے کہ بائع، مبیع کا مالک ہے، پھر بعد میں مشتری کا اس بات کا دعوی کرنا کہ بائع نے اس غلام کو اس کے مالک کی اجازت کے بغیر فروخت کیا ہے تو یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ بائع مبیع کا مالک نہیں ہے۔ لہٰذا مشتری کے فعل اور قول کے درمیان تناقض ہوگیا اس وجہ سے دعوی صحیح نہیں ہے جب دعویٰ صحیح نہیں ہے تو گواہی بھی صحیح نہیں ہے اور دوسری صورت میں جب بائع نے اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے یہ غلام اس کے مالک کی اجازت کے بغیر فروخت کیا ہے تو یہ اقرار درست ہے اس لیے کہ تناقض، اقرار کے درست ہونے کو نہیں روکتا جیسا کہ کوئی شخص کسی بات کا انکار کردے پھر کچھ دیر کے بعد اس کا اقرار کرے تو یہ درست ہے۔ لہٰذا یہ بات معلوم ہوئی کہ اقرار کو تناقض خراب نہیں کرتا، لیکن اقرار چونکہ حجت قاصرہ ہے اس اقرار سے آدمی اپنی ذات پر کچھ لازم کرسکتا ہے کسی غیر پر اقرار سے کچھ لازم نہیں کرسکتا تو جب بائع نے اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے یہ غلام اس کے آقا کی اجازت کے بغیر فروخت کیا ہے تو اس اقرار سے بیع پر کوئی فرق نہیں پڑے گا، لیکن جب مشتری نے یہ کہا کہ میں بیع ختم کرنا چاہتا ہوں تو ان دونوں کا ایک ہی بات پر اتفاق ہوگیا۔ لہٰذا اس وجہ سے بیع کو فسخ جاسکتا ہے

# باب السلم

السلمُ بيعُ الشيئ على ان يكونَ المبيعُ دينًا على البائع بالشرائطِ المعتبرةِ شرعاً. فالمبيعُ مسلمًا فيه، و الثمنُ رأس المالِ، و البائعُ مسلما اليه، و المشترى رب السلم. يصحُ فيما يعلمُ قدرُهُ و صفتُه كا لمكيلِ و الموزونِ مثمناً. انما قال "مثمنًا" احترازاً عن الموزونِ الذى يكونُ ثمناً، كالدراهمِ و الدنانيرِ. و المذروعِ كا لثوبِ مبينًا طولُهُ و عرضُهُ و رقعتُهُ. اى غلظتُهُ و سخافتُهُ. و المعدودِ متقارباً كالجوزِ و البيضِ و الفلسِ و اللبنِ و الآجرِ بملبنٍ معينٍ، فصحَ فى السمكِ المليحِ. اى القديدُ بالملحِ، يقالُ: سمكٌ مليحٌ و مملوحٌ و لا يقالُ مالحٌ الا فى لغةٍ رديةٍ و الطرى فى حينه فقط اى السلمُ فى السمكِ الطرى لا يجوزُ الا فى حين يوجدُ السمكُ فى الماءِ. وزنًا و ضرباً معلومَيْنِ. اى لا بدَ ان يذكرَ وزنٌ معلومٌ و نوعٌ معلومٌ. و الطستِ و القمقمةِ و الخفينِ الا اذا لم يُعرفْ به. اى بالصفةِ.

## تشریح:

السلم بیع ...... (سلم کے لغوی معنی ''سلامتی'' ہیں اور شرعی تعریف یہ ہے: ''بیع الآجل بالعاجل یا بیع الدین باعین'' (یعنی آجل (دین) کی عاجل (نقد) کے بدلے بیع کرنا ہے کہ اس میں ثمن پہلے دیا جاتا ہے اور مبیع دین ہوتی ہے) مصنف رحمہ اللہ نے سلم کی وضاحت کی کہ ''سلم کسی شئی کو اس شرط پر فروخت کرنا کہ مبیع بائع کے ذمے دین ہے ان شرائط کے ساتھ جو شرعاً معتبر ہیں'' جن کا بیان ابھی آگے آئے گا۔

بیع سلم میں مبیع کو ''مسلم فیہ'' اور ثمن کو ''راس المال'' اور بائع کو ''مسلم الیہ'' اور مشتری کو ''رب السلم'' کہا جاتا ہے، ان اصطلاحات کو اچھی طرح ذہن نشین کرنا چاہیے کیوں کہ سلم کے سارے باب میں یہی اصطلاحات استعمال ہوں گی۔

و یصح فیما یعلم...... سے مصنف رحمہ اللہ بیع سلم جس شئی میں صحیح ہوگی اس کا قاعدہ ذکر کر رہے

ہیں کہ جس شئی کی مقدار کو پہچاننا اور اس کی صفت کو جاننا ممکن ہو اس میں بیع سلم درست ہوگی جیسے مکیلی اور موزونی اشیاء جن کو ثمن بنایا جاتا ہے جیسے گندم و چاول وغیرہ، شارح رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ "مثمنا" کی قید سے ان موزونی اشیاء سے احتراز کیا گیا ہے جو خلقۃً ہی ثمن ہوں جیسے سونا، چاندی لہٰذا ان میں سلم ناجائز ہے اور ذراع سے ناپی جانے والی شئی میں بھی سلم جائز ہے جیسا کہ کپڑا ہے جب کہ اس کپڑے کی لمبائی و چوڑائی و موٹائی بیان کی جائے تو اس وقت کپڑے میں سلم درست ہوگا ورنہ ناجائز ہے البتہ بعض فقہاء نے کپڑے میں عقدِ سلم کے لئے دو قیدیں اور زیادہ کیں ہیں کہ کپڑے کی صفت بھی ذکر کرے کہ وہ کاٹن کا ہو یا ریشم کا ہو اور اسی طرح اس کی بناوٹ بھی ذکر کرے کہ شام کا بنا ہوا یا عراق کا بنا ہوا ہو اور عددی متقارب اشیاء میں بھی سلم جائز ہے۔ عددی متقارب وہ اشیاء ہیں کہ جن کے افراد میں زیادہ فرق نہ ہو جیسے انڈے، اخروٹ وغیرہ اور اسی طرح خشک مچھلی میں بھی سلم درست ہے جس کو نمک لگایا گیا ہو اور تازہ مچھلی میں اس کے زمانے میں جائز ہے یعنی جس وقت دریا میں تازہ مچھلی پائی جاتی ہو تو اسی وقت سلم جائز ہے یہ بات صرف کوفہ کے علاقوں میں ہے، بہرحال ہمارے علاقوں چوں کہ تازہ مچھلی ہر وقت ملتی اور پائی جاتی ہے اس لیے ہر وقت سلم جائز ہے اور مچھلی میں اس وقت جائز ہے جب اس کا وزن اور قسم دونوں کا عقد میں ذکر کیا جائے، اسی طرح لوٹے اور موزوں وغیرہ میں بھی سلم جائز ہے البتہ یہ جواز اس وقت ہے جب ان کی معروف صفت ذکر کی جائے چنانچہ اگر ان کی غیر معروف صفت ذکر کی تو انمیں سلم ناجائز ہے۔

**لا فِيما لا يعلمُ قدْرُهُ و صفتُهُ كالحيوانِ. و عندَ الشافعي رحمه الله تعالىٰ يجوزُ في الحيوانِ، لانه يعلمُ بذكرِ الجنسِ و النوعِ و الصفةِ، قلنا: في ذالك فحشُ التفاوتِ. و اطرافِهِ. كالرؤُسِ و الاكارعِ. و جلودِهِ عدداً و الحطبِ حزمًا و الرطبةِ جرزاً. و الحزمُ جمعُ الحزمةِ و هي بالفارسيةِ "بندهيزم" و الجرز جمع الجرزة، و هي بالفارسية "دستهٔ تره"، و انما لا يجوزُ في الحطب للتفاوتِ، حتى ان بينَ طولَ ما يشدُ بهِ الحزمةُ يجوز. و الجواهرِ و الخرزِ، بصاعٍ و ذراعٍ معينٍ لم يدرَ قدرُهُ، و برِ قريةٍ و ثمرِ نخلةٍ معينينِ، و فِيما لم يوجدْ من حينِ العقدِ الى حينِ المحلِ. و عند الشافعي رحمه الله تعالىٰ يجوزُ اذا كانَ موجوداً و قتَ المحل للقدرةِ على التسليمِ حال وجودِهِ، و لنا قولهُ عليه السلام: "لا تُسلموا في الثمارِ حتى يبدوَ صلاحُها، و لانه عقدُ المفاليسِ، فلا بد من استمرارِ الوجودِ في مدة الاجلِ ليتمكنَ من**

التحصيل. و لا في اللحم. هذا عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى. و قالا يصحّ ان بين جنسهٗ و نوعهٗ و سنهٗ و صفتهٗ و موضعهٗ و قدرهٗ، كشاةٍ خصيٍ ثنيٍ سمينٍ من الجنب مائة منٍّ.

## تشریح:

**لا فیما یعلم** ۔۔۔ سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتارہے ہیں کہ جس شئی کی قدر اور صفت معلوم نہیں کی جاسکتی تو اس میں سلم بھی ناجائز ہے جیسے حیوان، کہ اس کی مقدار اور صفت معلوم نہیں ہوسکتی کیوں کہ اس میں سلم کرنے کی صورت میں یوں کہا جاتا کہ مجھے ایک ماہ کے بعد ایک سال کا بکرا جو ۲۰ کلو کا ہو، دیجیے تو اب یہ بات ضروری نہیں کہ جو بکرا ایک سال کا ہو وہ ۲۰ کلو کا بھی ہو۔ لہذا حیوان میں قدر اور صفت کو معلوم کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ لہذا سلم بھی ناجائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حیوان میں سلم جائز ہے کیوں کہ حیوان کو جنس اور نوع اور صفت کے ذریعے پہچانا جاسکتا ہے جیسے کسی نے کہا کہ اونٹ ہو، بختی ہو، ثنی ہو احناف نے اس کا جواب یہ دیا کہ بے شک حیوان ان اشیاء کے ذکر سے معلوم ہو جاتا ہے، لیکن پھر بھی اس میں تفاوت فحش ہے، وہ اس طرح کہ کئی مرتبہ دو گھوڑے ایک ہی نوع اور ایک ہی صفت کے ہوتے ہیں، لیکن ایک کی قیمت زیادہ ہوتی ہے جب کہ دوسرے کی قیمت کم ہوتی ہے تو تفاوت ان اشیاء کے ذکر کرنے کے بعد بھی پایا گیا۔ لہذا جھگڑے کا احتمال ہے۔ سو حیوان میں سلم ناجائز ہے۔

**و فیما لم یوجد من حین** ۔۔۔ سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ سلم اس شئی میں جائز ہے جو عقد کے وقت سے ادا کرنے کے وقت تک بازار میں موجود ہو اگر موجود نہ ہو تو سلم ناجائز ہے۔

احناف کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد "لا تسلموا في الثمار حتى يبدو صلاحها" ہے اب یہ حدیث امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف حجت ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلم فیہ کا صحیح ہونا اور عقد کے وقت موجود ہونا شرط قرار دیا ہے کہ آپ علیہ السلام نے بدوصلاح سے قبل پھلوں کی بیع سے منع کیا ہے چنانچہ اس سے معلوم ہوا کہ مسلم فیہ کا عقد کے وقت سے ادا کے وقت تک بازار میں دائمی رہنا ضروری ہے تاکہ مسلم الیہ اس کو حوالے کرنے پر قادر ہو اور موجود وہ شئی ہے جو بازار میں ہو لہذا گھروں میں اگر ایک شئی ہے لیکن بازار میں نہیں ہے تو یہ معدوم ہی شمار ہوگی۔

و لا فی اللحم سے مصنف رحمہ اللہ تعالی یہ بتا رہے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک گوشت میں سلم ناجائز ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اگر گوشت کی جنس، نوع، عمر، صفت، جگہ اور مقدار ذکر کردی جائے تو سلم جائز ہے جیسے کوئی شخص قصائی سے کہے کہ مجھے ایک ماہ کے بعد ایک سالہ خصی بکرے کی ران کا دو کلو گوشت چاہیے تو یہ عقد سلم جائز ہے۔

وشروطُه بیانُ جنسه کبرٍ او شعیرٍ، و نوعُه کسقیة او بخسیةٍ. ای حنطةٌ سقیةٌ، ای التی تُسقیٰ منسوبةٌ الی السقی، و البخسیة التی لا تسقیٰ منسوبةٌ الی النخس، و هو الارض التی تسقی بماء السماء، سمیت بذالک لانها مبخوسة الحط من الماء. و صفتُه کجیدٍ او ردِی. و قدرُه معلومًا نحوُ کذا کیْلًا لا ینقبضُ و لا ینبسطُ. فلا یجعلُ الزنبیلُ کیْلا. او وزنا و اجلُه معلوماً. هذا عندنا، و اما عند الشافعی رحمه اللّٰه تعالیٰ یجوزُ السلمُ فی الحالِ. و اقلُهُ شهرٌ فی الاصحِ. انما قال: فی الاصحِ، لانهُ قد قیل: اقلُهُ ثلاثةُ ایامٍ، و قیل اکثرُ من نصف یومٍ. و قدرُ رأس المالِ فی الکیلی و الوزنی و العددی. فان العقدَ فیها یتعلقُ بالمقدار، فلا بد من بیان مقدارِهِ هذا عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالی، و عندهما اذا کان رأسُ المال معینا لا یحتاجُ الی بیان مقدارهِ، لان المقصود یحصلُ بالاشارة، کما فی الثمنِ و الاجرة، و لابی حنیفةَ رحمه اللّٰه تعالیٰ انه ربما یکونُ بعضُ رأسِ المال زیوفاً. و لا یستبدلُ فی المجلسِ، فلو لم یعلمْ قدرُهُ لا یدری کم بقی، و ربما لا یقدرُ علی تحصیلِ المسلمِ فیه فیحتاجُ الی ردِ رأسِ المالِ، فیجبُ ان یکون معلوما، بخلاف ما اذا کان رأسُ المالِ ثوباً معینًا، فان العقدَ لا یتعلقُ بمقدارهِ فلا یجبُ بیانُ قدرِ رأس المالِ. ثم فرع علیٰ هذه المسألةِ مسألتین فقال. فلم یجزْ فی جنسینِ بلا بیان رأس مالٍ کلٍ واحدٍ منهما، و لا بنقدینِ بلا بیان حصة کلٍ منهما من المسلم فیه، و مکانُ ایفاء مسلمٍ فیه ان کان لحملِهِ مؤنةٌ و مثلهُ الثمنُ و الاجرةُ و القسمةُ. ای اذا کان المسلمُ فیه شیئاً لحمله مونَةَ یجبُ بیانُ مکان ایفائِه عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ، و عندهما یوفیه فی مکانِ العقدِ، و علی هذا الخلاف الثمنُ و الاجرةُ اذا کان لحملِهما مؤنة، و القسمةُ، ای اذا اقتسما الدارَ و جعلا مع نصیبِ احدهما شیئا لحمله مؤنةٌ و ما لا حملَ لهُ یوفیه حیث شاءَ هو الاصحُ. و فی روایة الجامعِ الصغیرِ یوفیه فی مکان

العقدِ.

## تشریح:

سلم کی شرائط یہ ہیں۔ پہلی شرط جنس کا بیان کرنا ہے جیسے گندم، جَو، چاول وغیرہ

دوسری شرط نوع کا بیان کرنا ہے جیسے گندم میں ''سقیہ ہونا''، سقیہ اس گندم کو کہا جاتا ہے کہ جو سقی کی طرف منسوب ہو یعنی خود پانی نکال کر اس گندم کو سیراب کیا گیا ہے یا ''بخسیہ ہو'' وہ گندم جو آسمان کے پانی کے ساتھ سیراب کی جاتی ہے اس کا نام ''بخسیہ'' اس لیے کہ رکھا گیا ہے کہ یہ آسمان کے پانی کی وجہ سے زمینی پانی سے اپنا حصہ کم لیتی ہے۔

تیسری شرط صفت کو بیان کرنا ہے مثلاً گندم عمدہ ہو یا گھٹیا ہو۔

چوتھی شرط مقدار کا بیان کرنا ہے مثلاً گندم کے دس کیل چاہئیں کیل بھی ایسا ہو جو نہ سکڑتا ہو اور نہ پھلتا ہو۔ لہٰذا زنبیل چوں کہ سکڑتی اور پھیلتی ہے چنانچہ اس کو کیل نہیں بنایا جائے گا اور اگر وزنی شئی ہو تو اس کا وزن معلوم ہو۔

پانچویں شرط مدت کا بیان کرنا ہے کہ ایک ماہ کے بعد چاہیے یا دو ماہ کے بعد چاہیے اور سلم میں کم سے کم مدت ایک ماہ ہے بعض نے کہا ہے کہ تین دن ہے اور بعض نے کہا کہ آدھے دن سے زیادہ ہو اور بعض نے کہا کہ جس مدت پر بھی دونوں متعاقدین راضی ہوں، لیکن اصح اور مفتی بہ قول یہ ہے کہ کم از کم مدت ایک ماہ ہے۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے بہرحال امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک سلم کے لیے مدت شرط نہیں ہے بلکہ سلم نقد بھی ہو جاتا ہے۔

ان پانچ شرطوں کا علم حدیث شریف کے ذریعے ہوا ہے۔ وہ حدیث یہ ہے کہ ''**من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم و وزن معلوم الی اجل معلوم**'' اس حدیث میں دو شرطیں صراحۃ مذکور ہیں جبکہ بقیہ تین دلالۃ معلوم ہوتی ہیں لہٰذا ان پانچ شرطوں میں احناف آپس میں متفق ہیں۔ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک سلم کے لیے یہی پانچ شرطیں ضروری ہیں جب کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان پانچ کے علاوہ دو شرطیں مزید ہیں۔

چھٹی شرط امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ہے کہ راس المال اگر کیلی یا وزنی شئی ہو تو اس کی مقدار بھی معلوم ہونا ضروری ہے۔ اس لیے کہ راس المال جب پیسے نہ ہوں تو عقد راس المال کی مقدار کے ساتھ متعلق ہوتا ہے یعنی مبیع کے اجزاء ثمن کے اجزاء کے بقدر ہی ہوں گے تو راس المال کیلی یا وزنی ہونے کی صورت میں عقد اس کی مقدار سے متعلق ہوتا ہے تو اس کی مقدار کا بیان کرنا بھی ضروری ہے کہ

رب السلم بتائے کہ میں دوکلو گندم کے بدلے آپ سے ایک کلو چاول خریدنا چاہتا ہوں اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مقدار کو بیان کرنا ضروری نہیں ہے۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہ مقصود صرف راس المال کی طرف اشارہ سے حاصل ہو جائے گا کہ جب رب السلم ثمن کی طرف اشارہ کرے گا تو مسلم الیہ جان لے گا کہ مجھے ثمن میں یہ شئی ملے گی تو اس کی مرضی ہے خواہ یہ عقد کرے یا نہ کرے۔ لہٰذا اس راس المال کی مقدار کو بیان کرنا ضروری نہیں ہے۔

امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ کئی مرتبہ راس المال کھوٹا ہوتا ہے اور مسلم الیہ اس کو مجلس میں نہیں دیکھتا بلکہ مجلس بیع کے بعد اس پر غور کرتا ہے تو اب اگر مسلم الیہ نے راس المال کی مقدار کو پہچانا نہیں ہوگا تو یہ معلوم نہ ہوگا کہ راس المال کتنا باقی رہ گیا اس کی تحقیق یہ ہے کہ راس المال کی مقدار کا مجہول ہونا، مسلم فیہ کی مقدار کے مجہول ہونے کو لازم ہے اس لیے کہ مسلم الیہ، راس المال میں سے کچھ کچھ خرچ کرتا رہتا ہے اور اس میں کچھ کھوٹے پاتا ہے تو اب لازماً مسلم الیہ اس ناقص مال کو واپس کرے گا تو اگر اس نے راس المال کی مقدار کو پہچانا نہیں ہے تو جب یہ ناقص مال واپس کرے گا تو یہ معلوم نہیں ہوگا کہ سلم کتنے کے بدلے باقی رہ گیا......؟ اس لیے کہ جو مال مسلم الیہ نے واپس کر دیے ان میں سلم باطل ہو گیا کیوں کہ راس المال پر قبضہ شرط ہے تو جب یہ معلوم نہیں ہے کہ سلم کتنے کے بدلے باقی رہ گیا تو مبیع بھی مجہول ہوگئی اور مسلم فیہ کی جہالت سے عقد فاسد ہو جاتا ہے۔

دوسری دلیل امام صاحب کی یہ ہے کہ کئی مرتبہ مسلم الیہ، مسلم فیہ کے حوالے کرنے پر قادر نہیں ہوتا تو اگر راس المال کی مقدار معلوم نہ ہوئی تو مسلم الیہ، راس المال، رب السلم کو کس طرح واپس کرے گا بخلاف جب راس المال کپڑا ہو تو اس وقت اس کی مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں اس لیے کہ عقد مقدار سے متعلق نہیں ہوا۔

تو جب یہ بات معلوم ہوئی کہ راس المال کی مقدار جاننا ضروری ہے اسی وجہ سے اگر کسی شخص نے گندم کا ایک کُر اور جُو کے دو کُر کی تیس دراہم کے بدلے بیع سلم کی تو اب یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ گندم کے ایک کُر کے بدلے تیس دراہم میں سے کتنے دراہم ہیں اسی طرح جُو کے دو کُر کے بدلے تیس دراہم میں سے کتنے دراہم ہیں کیوں کہ یہ بات گزر گئی کہ راس المال کی مقدار کا مجہول ہونا، مسلم فیہ کی مقدار کے مجہول ہونے کو لازم ہے۔ لہٰذا راس المال کی مقدار کو جاننا ضروری ہے، اسی طرح سونا و چاندی اگر راس المال ہوں تو مسلم فیہ میں ان کا جتنا حصہ ہے اس کو بھی بیان کرنا ضروری ہے جیسا کہ جب کسی نے پانچ درہم اور

دو دینار دیے اور اس کے بدلے دس کلو چاول لیے تو اب دس کلو چاول میں جتنے چاول دو دینار کے بدلے ہیں ان کا بیان کرنا ضروری ہے اور جتنے چاول پانچ درہم کے بدلے ہیں ان کا بیان بھی ضروری ہے۔

ساتویں شرط یہ ہے کہ اگر مسلم فیہ بوجھ و مشقت والی شئی ہے تو جس جگہ مسلم الیہ رب السلم کو مسلم فیہ حوالے کرے گا اس جگہ کا بھی ذکر کرے یعنی جب مسلم فیہ بوجھ والی شئی ہو جیسے ۲۰ من گندم ہو تو اب مسلم الیہ اس جگہ کا بھی بیان کرے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک جس جگہ عقد سلم ہو رہا ہے اسی جگہ مسلم الیہ، مسلم فیہ کو رب السلم کے حوالے کرے گا اور اسی طرح اگر عام بیع میں ثمن بوجھ و مشقت والا ہو تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک اس ثمن کے حوالے کرنے کی جگہ کو ذکر کرنا ضروری ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک عقد والی جگہ پر حوالے کرے گا اور اسی طرح اجرت ہے اور تقسیم میں بھی اسی طرح ہے جیسے دو بھائیوں کا مشترک گھر ہے تو اب ان میں سے ایک نے گھر کے دو حصے اپنے لیے رکھے اور دوسرے بھائی کو ایک حصہ اور ۲۰ من گندم دینا طے کی تو اب امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک گندم حوالے کرنے کی جگہ کو ذکر کرے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک جس جگہ عقد قسمت ہوا ہے اسی جگہ حوالے کرے گا اور جس میں مشقت نہ ہو جیسے زعفران وغیرہ تو مسلم الیہ کو اختیار ہے خواہ کسی جگہ بھی حوالے کرے اور یہی اصح ہے جب کہ جامع صغیر میں ہے کہ عقد کی جگہ پر حوالے کرے گا۔

ثم لما فرغ من بيان شروط صحة السلم ذكر شرط بقائه، فقال: وقبضُ رأس المال قبل الافتراقِ شرطُ بقائه، فلو اسلم مائة نقداً و مائة ديناً على المسلمِ اليه في كر بر بطل السلمُ في حصة الدين فقط. اى لا يشيعُ الفسادُ لان العقدَ صحيحٌ و هذا الشرطُ شرطُ البقاء فيكونُ ضعيفاً ثم من تفاريع قبضِ رأسِ المالِ ان السلمَ لا يجوزُ مع خيارِ الشرطِ و خيارِ الرؤيةِ، لانهما يمنعان تمامَ التسليمِ بخلاف، خيارِ العيبِ، فانه لا يمنع تمامَهُ فلو اسقط خيارَ الشرطِ قبلَ الافتراقِ صح، خلافاً لزفرَ رحمه الله تعالىٰ. و لم يجز التصرفُ في رأسِ المالِ و المسلمِ فيه كالشركةِ و التوليةِ قبل قبضِه. صورةُ الشركةِ ان يقولَ ربُ السلمِ لآخرَ: اعطني نصفَ رأسِ المالِ ليكون نصفُ المسلمِ فيه لكَ، و صورةُ التوليةِ ان يقولَ: اعطني ما اعطيتُ المسلمَ اليه حتىٰ يكون المسلمُ فيه لك، و من صورةِ التصرفِ في رأسِ المالِ ان يعطيَ بدلَ رأسِ المالِ، شيئًا آخرَ، و من صورةِ التصرفِ في المسلمِ فيه ان يعطيَ

بدلهُ شيئاً آخر. و لا شراءُ شيئٍ من المسلمِ اليه برأس المالِ بعد الاقالةِ حتى يقبضهُ.
قال النبي صلى الله عليه وسلم: لا تأخذُ الا سلمك او رأسِ مالكِ، اى تأخذ الا المسلمِ فيه على تقديرِ المضى على العقد، او رأس مالكِ على تقديرِ اقالةِ العقدِ.

**تشریح:**

مسلم الیہ جب تک راس المال پر قبضہ نہ کرے اس وقت تک یہ دونوں متعاقدین آپس میں الگ نہ ہوں اس افتراق سے مراد یہ ہے کہ راس المال پر قبضہ سے قبل ان کے بدن الگ نہ ہوں۔ لہٰذا اگر ایک شخص نے کسی سے دس کلو گندم پر عقد سلم کیا اور مسلم الیہ کو سو روپے نقد اور سو روپے جو رب السلم نے مسلم الیہ سے لینے تھے وہ اس کے حوالے کیے تو اب سلم سو روپے نقد میں درست ہو جائے گا اور سو روپے دین میں سلم باطل ہوگا لہٰذا رب السلم، مسلم الیہ سے پانچ کلو گندم لے گا اور یہ عقد سلم آدھا فاسد ہو گیا اور یہ فساد نہیں پھیلے گا اس لیے کہ یہ فساد، بقاء سلم کی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے آیا ہے اور بقاء سلم کی شرط ضعیف ہے، اس لیے جب عقد سلم درست ہو گیا ہے تو اب اس کو کوئی شرط فاسد نہیں کر سکتی۔

**ثم من تفاريع** ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ یہ جو سلم کے بقاء کے لیے راس المال پر قبضہ شرط قرار دیا گیا اس شرط سے یہ بھی فائدہ ہوا کہ سلم میں خیار شرط اور خیار رؤیہ جائز نہیں ہے یعنی جب راس المال، ادا کرنا واجب ہے تو اب خیار شرط اور خیار رؤیہ باطل ہے، اس لیے کہ یہ دونوں عقد کو پورا ہونے سے روکتے ہیں جب عقد پورا نہ ہوگا تو راس المال بھی واجب نہ ہوگا اس لیے کہ راس المال عقد کے پورا ہونے کے بعد لازم ہوتا ہے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ راس المال کے وجوب اور خیار شرط اور خیار رؤیہ کے درمیان تضاد ہے جب راس المال واجب ہوگا تو خیار شرط نہیں ہو سکتا اور جب خیار شرط وغیرہ ہوگا تو راس المال واجب نہیں ہو سکتا، لیکن جب سلم کے باقی رہنے کے لیے راس المال پر قبضہ ضروری ہے سو یہ بات معلوم ہوئی کہ خیار شرط وغیرہ باطل ہوگا اور اگر کسی نے سلم میں خیار شرط رکھا تو اب یہ عقد سلم فاسد ہو گیا، لیکن پھر جدا ہونے سے قبل خیار شرط کو ساقط کر دیا تو اب سلم صحیح ہو جائے گا کیوں کہ خرابی ختم ہو گئی ہے جب کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک خیار شرط ساقط کرنے کے باوجود بھی سلم صحیح نہیں ہوگا اور یہ کلام خیار شرط اور خیار رؤیہ میں تھا کہ وہ دونوں عقد کو پورا ہونے سے روکتے ہیں بہر حال خیار عیب تو وہ سلم میں درست ہے اس لیے کہ خیار عیب عقد کو پورا ہونے سے نہیں روکتا جب خیار عیب عقد کو پورا ہونے سے نہیں روکتا تو راس المال واجب ہوگا۔ لہٰذا راس المال اور خیار عیب میں

کوئی تضاد نہیں ہے۔

و لم یجز التصرف ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ راس المال اور مسلم فیہ میں قبضے سے قبل تصرف کرنا ناجائز ہے۔ راس المال میں اس وجہ سے قبضہ ضروری ہے کہ قبضہ کرنا اللہ کا حق ہے تو اگر اس نے راس المال پر قبضہ سے قبل ہی تصرف کر دیا تو اس نے اللہ کا حق باطل کر دیا اور مسلم فیہ میں قبضے سے قبل تصرف اس لیے صحیح نہیں ہے کہ یہ بات معلوم ہے کہ مبیع میں قبضے سے قبل تصرف ناجائز ہے۔

راس المال میں تصرف کی صورت یہ ہے کہ راس المال درہم طے ہوئے اور رب السلم نے ادا کرنے سے قبل دینار دے دیے تو یہ ناجائز ہے اور رب السلم نے ادا کرنے سے قبل دینار دے دیے تو یہ ناجائز ہے مسلم فیہ میں تصرف کی صورت یہ ہے کہ مسلم فیہ گندم طے ہوئی تھی تو اس کی جگہ چاول ادا کر دیے۔

و لو شریٰ کراً و امرَ ربَ السلمِ بقبضِہ قضاءً لم یصح. لانہ اجتمعَ صفقتانِ: السلمُ و ھٰذا الشراءُ فلا بدَ من ان یجریَ فیہِ الکیلانِ. و لو امرَ مقرضَہُ بہ صحَ. ای لو استقرضَ برًّا فاشتریٰ من آخرَ برًا، فَامر المقرضَ بقبضِ برہٖ منہ قضاءً لقرضہ صحَ، لان القرضَ عاریۃٌ، فکانہ یقبضُ عینَ حقہٖ یردُ علیہ ان مایقبضہُ فی السلمِ ایضا عین حقِہٖ لئلا یلزمَ الاستبدالَ؟ فَاجابَ فی الھدایۃِ بانّ ما یقبضہُ فی السلمِ غیرُ حقِہٖ، لان الدینَ غیرُ العینِ، فالشرعُ و انْ جلَعہُ عینہُ ضرورۃً لئلاً یکونَ استبدالاً، لکن لا یکون عینہُ فی جمیع الاحکامِ، ففی وجوبِ الکیلِ لا یکونُ عینُہُ فیکون قابضًا ھٰذا العینِ عوضًا عنِ الدینِ الذی لہُ علی المسلمِ الیہ. و کذا لو امرَ ربَ السلمِ بقبضِہٖ لہُ ثم لنفسِہٖ فاکتالہُ لہ ثم لنفسِہٖ. قولہُ "و کذا" ای یصحُ فی ھٰذہِ الصورۃِ کما یصحُ فی الصورۃِ الاولیٰ، و ھی ما اذا اشتری المسلمُ الیہ کرًا، و امرَ ربَ السلمِ بان یقبضہُ لاجلِ المسلمِ الیہ اولاً ثم لنفسہٖ، فاکتالہُ للمسلمِ الیہ ثم اکتالہُ لاجل نفسہٖ یصح، و انما یصحُ لانہٗ قد جریٰ فیہ الکیلانِ.

تشریح:

و لو شری کرا ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی سے عقد سلم کے ذریعے گندم خریدی پھر جب گندم دینے کا وقت آیا تو مسلم الیہ نے کسی سے گندم خریدی اور رب السلم

کو حکم دیا کہ وہ اس گندم پر اپنے لیے قبضہ کرے تو یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اس میں صورت دو صفقے جمع ہو گئے ہیں ایک عقدِ سلم ہے اور دوسرا یہ عقدِ شراء ہے اور ''مرابحہ'' کے باب میں ایک حدیث آئی تھی کہ ''نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه صاعان صاع البائع و صاع المشترى '' وہاں یہ کہا گیا تھا کہ اس حدیث کا محمل سلم کا ایک مسئلہ ہے اور یہی وہ مسئلہ ہے کہ اس میں دو سودے جمع ہو گئے ہیں۔ ایک عقد سلم اور دوسرا مسلم الیہ کا خریدنا چنانچہ جب دو سودے جمع ہو گئے ہیں تو صاع بھی دو جاری ہونے چاہیے اور اس مسئلے میں جب مسلم الیہ نے رب السلم کو قبضہ کا حکم دیا اور رب السلم نے صرف اپنے لیے ہی کیل کیا اور مسلم الیہ اور اس شخص کے درمیان جس سے گندم لی گئی ہے کیل جاری نہیں ہوا تو جب ایک ہی کیل جاری ہوا ہے اس لیے یہ عقد صحیح نہیں ہے اور ماتن نے ''لم یصح'' کا لفظ ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ ایسی صورت میں اگر رب السلم نے اس گندم پر قبضہ کر لیا تو اس کی ضمان میں داخل نہ ہو گی۔

اور اگر ایک شخص نے کسی سے ایک کلو گندم قرض لی پھر جب قرض ادا کرنے کا وقت آیا تو اس نے ایک کلو گندم کسی سے خریدی اور قرض خواہ کو حکم دیا کہ وہ جا کر اس شخص سے قبضہ کرے تو اب یہ درست ہے اور یہاں دو کیل کرنے کی ضرورت نہیں ہے اب یہاں دو صورتیں جمع ہو گئی ہیں۔ ایک سلم کی صورت کہ جس میں دو کیل ضروری ہیں، دوسری قرض کی صورت کہ اس میں ایک کیل کافی ہے۔ **لانه القرض ...... سے** شارح رحمہ اللہ قرض میں دو کیل جاری نہ ہونے کی علت ذکر کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ قرض عاریت شمار ہوتا ہے یعنی جب ایک شخص نے کسی کو ایک کلو گندم قرض دی تو یہ عاریت ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ عاریت میں وہی شی واپس کی جاتی ہے جو لی گئی ہوتی ہے تو جب قرض عاریت ہے تو قرض دار نے قرض خواہ سے کہا کہ تم فلاں سے جا کر گندم لے لو تو گویا یہ وہی گندم ہے جو قرض خواہ نے اس کو دی تھی تو جب یہ وہی گندم ہے تو مقرض اپنی ہی گندم پر قبضہ کر رہا ہے اور اپنی شئی پر قبضہ کرنے کے لیے ایک ہی کیل کافی ہے دو کیل کی ضرورت نہیں ہے۔

**یرد علیه ان ......** شارح رحمہ اللہ مذکورہ بالا مسئلہ پر اشکال ذکر کر رہے ہیں، اشکال یہ ہے کہ جس طرح آپ نے قرض کی صورت میں ایک کیل کرنے کو کافی قرار دیا ہے کہ وہ مقرض کا عین حق ہے اس لیے اس میں ایک ہی کیل کافی ہے اور دو کیل کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح سلم کے اس مذکورہ مسئلے میں (کہ جب مسلم الیہ نے کسی سے کر خریدا اور رب السلم کو حکم دیا کہ اس پر قبضہ کرے) بھی گویا رب السلم اپنے عین حق پر قبضہ کر رہا ہے جو اس نے مسلم الیہ سے لینا ہے تو جب یہ عین حق پر قبضہ کرے گا تو

یہاں بھی دو کیل کی ضرورت نہ ہوگی اور استبدال لازم نہیں آئے گا اور استبدال ناجائز ہے۔ (استبدال یہ ہے کہ رب السلم کا مسلم الیہ سے جو حق ہے وہ مسلم الیہ پر دین ہے تو اگر رب السلم نے ایک ہی کیل کیا تو اس کا حق جو دین تھا وہ عین بن جائے گا تو حق کی تبدیلی لازم آئی اور یہ استبدال ہے جو ممنوع ہے، اس وجہ سے دو کیل ضروری ہیں) اشکال کرنے والا یہ کہہ رہا ہے کہ اگر آپ رب السلم کا حق، عین میں ثابت کریں تو استبدال لازم نہیں آئے گا کہ اس کا حق عین میں تھا اور اس نے عین پر قبضہ کیا۔ لہٰذا ایک ہی کیل کافی ہو جائے گا۔

**فاجاب فی الهدایه**..... شارح رحمہ اللہ مذکورہ اشکال کا جواب نقل کر رہے ہیں آپ (معترض) نے ابھی ذکر کیا کہ سلم کے مسئلے میں اگر وہ شئی (جس پر رب السلم قبضہ کر رہا ہے) اس کا حق بنا دی جائے تاکہ استبدال لازم نہ آئے تو آپ کی یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ ''ہدایہ'' میں مذکور ہے کہ رب السلم کا مسلم الیہ پر حق دین میں ہے یعنی رب السلم نے مسلم الیہ سے دین لینا ہے تو جب رب السلم عین پر قبضہ کرے گا تو یہ اس کا حق نہیں ہے بلکہ اس کے حق کو بدلنا لازم آئے گا۔

اب معترض نے کہا کہ جب آپ نے کہا کہ رب السلم کا حق دین ہے اور عین نہیں ہے تو اگر رب السلم نے ایک کیل کیا تو استبدال لازم آئے گا، لیکن اگر یہی رب السلم دو کیل کرے تو استبدال لازم نہیں آتا حالاں کہ دو کیل کرنے کی صورت میں بھی دین کو عین سے بدلنا لازم آ رہا ہے یعنی اعتراض کرنے والا کہہ رہا ہے کہ آپ نے استبدال کا اعتبار ایک کیل کی صورت میں کیا ہے اگر دو کیل کیے جائیں تو پھر استبدال کا اعتبار نہیں کرتے یہ فرق آپ نے کیوں کیا ؟

**و ان جعلہ** ..... سے شارح رحمہ اللہ اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ ہم نے جو یہ کہا کہ ایک کیل کی صورت میں استبدال لازم آئے گا اور دو کیل کی صورت میں استبدال لازم نہیں آئے گا یہ فرق اس وجہ سے کیا کہ جب رب السلم نے دو کیل کیے تو اب شریعت نے ضرورۃً اس کے حق دین کو حق عین سے بدل دیا تاکہ استبدال لازم نہ آئے۔

معترض نے پھر اشکال کیا کہ مجھے آپ کا یہ فرق کرنا تسلیم نہیں ہے کیوں کہ جب دو کیل کرنے کی صورت میں شریعت نے حق دین کو حق عین سے بدل دیا تو ایک کیل کی صورت میں بھی حقِ دین کو حق عین سے بدلنا چاہیے تھا

**لکن لا یکون** ..... سے شارح رحمہ اللہ اسی اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ ہم نے جو حق دین کو حقِ عین سے بدلا ہے یہ حکم عام نہیں ہے، بلکہ یہ صرف دو کیل کی صورت میں ہے یعنی جب کوئی دو کیل

کرے گا تو حقِ دین، حقِ عین سے بدل جائے گا۔ لہٰذا ایک کیل واجب ہونے کی صورت میں حقِ دین کو حقِ عین سے نہیں بدلا نہیں جائے گا۔ چنانچہ یہ رب السلم عین پر قبضہ اس دین کے بدلے کر رہا ہے جو اس نے مسلم الیہ سے لینا ہے۔

**وکذا لو امر رب السلم**..... اس عبارت کا تعلق بھی گزشتہ مسئلے کے ساتھ ہے مسئلہ یہ ہے کہ مسلم الیہ نے مسلم فیہ کو کسی سے خریدا اور رب السلم سے اس پر قبضہ کرنے کو کہا تو اگر رب السلم نے ایک ہی کیل کیا تو یہ ناجائز ہے اس لیے کہ یہاں دو سودے جمع ہیں لہٰذا کیل بھی دو ہوں گے تو اسی وجہ سے اگر مسلم الیہ نے رب السلم سے کہا کہ "اس شئی پر پہلے میرے لیے قبضہ کرنا اس کے بعد تم اپنے لیے کیل کر کے قبضہ کرنا" تو یہ درست ہے، اس لیے کہ دو کیل کرنا مقصود تھا اور وہ مقصود پورا ہو گیا۔

**و لو كالَ المسلمُ اليه في ظرفِ ربِ السلمِ بامرِهِ بغيبته، او كال البائع في ظرفِهِ او في طرفِ بيتِهِ بامرِ المشترى لم يكنْ قبضًا. لان في السلمِ لم يصحّ امرُ ربِ السلمِ بالكيلِ، لان حقَهُ في الدينِ لا في العينِ فامرُهُ لم يصادفْ ملكه، فالمسلمُ اليه جعلَ ملكهُ في ظرفِ استعارَهُ من ربِ السلمِ، و في البيعِ لم يصح امرُ المشترى، لانه استعارَ الظرفَ من البائعِ و لم يقبضْهُ، فيكونُ في يدِ البائعِ فكذا الحنطةُ التي فيه، و انما قال "بغيبتهِ" حتىٰ لو كان حاضراً يكون قبضًا، لان فعلَهُ ينتقلُ اليه. بخلافِ كيلِهِ في ظرفِ المشترى بامرِهِ. اى اذا شترىٰ حنطةً معينةً، فامرَ المشترى البائع ان يكيلهُ في ظرفِ المشترى بغيبتهِ ففعلَ يصيرُ قابضًا لانه ملكَ العينَ بالشراءِ، فامرُه صادفَ ملكهُ.**

## تشریح:

**ولو كال المسلم اليه**..... مصنف رحمہ اللہ یہاں سے یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے گندم کے ایک کر میں بیع سلم کی پھر رب السلم نے مسلم الیہ کو حکم دیا کہ وہ مسلم فیہ کو میرے برتن میں کیل کرے اور مسلم الیہ نے کیل کر دیا جب کہ کیل کے وقت رب السلم وہاں موجود نہ تھا تو یہ قبضہ شمار نہ ہوگا لہٰذا اگر اس برتن میں وہ شئی ہلاک ہوگئی تو مسلم الیہ کی ہلاک ہوگی اس کی وجہ یہ ہے کہ رب السلم کا حکم سلم میں درست نہیں ہے، اس لیے کہ رب السلم کا حق دین میں ہے تو یہ حکم درست نہ ہوا جب یہ حکم

درست نہ ہوا تو مسلم الیہ نے جو گندم برتن میں ڈالی ہے تو گویا اس نے رب السلم سے برتن عاریت پر لے کر ڈالی ہے۔ لہٰذا برتن میں گندم مسلم الیہ کی ہی ہے۔

دوسری صورت ماتن نے ''او قال البائع فی ...... سے بیان کی کہ اگر ایک شخص نے کسی سے گندم خریدی اور اس مشتری نے بائع کو حکم دیا کہ گندم کو بائع اپنے ہی برتن میں کیل کرے لہٰذا مشتری کی غیر موجودگی میں بائع نے گندم کیل کر دی تو اب یہ مشتری کا قبضہ نہ ہوگا اس کی علت شارح ''و فی البیع لم یصح'' سے نقل کر رہے ہیں کہ بیع کی صورت میں مشتری کا حکم درست نہیں ہے کیوں کہ جب مشتری نے بائع سے کہا کہ وہ اپنے برتن میں کیل کرے تو مشتری نے بائع سے برتن عاریت پر لے لیا اور اس پر قبضہ نہیں کیا تو جب قبضہ نہیں کیا تو یہ برتن، گویا اس نے عاریت پر نہیں لیا۔ چنانچہ یہ برتن بائع کا ہے تو اس میں جو گندم ہے وہ بھی بائع ہی کی ہے۔ لہٰذا اس صورت میں بھی قبضہ نہ ہوگا۔

تیسری صورت ماتن نے ''او فی طرف بیته'' سے نقل کی کہ ایک شخص نے کسی سے گندم خریدی اور اس کے بائع کو حکم دیا کہ وہ گندم کو کیل کر کے اپنے گھر کے کسی کونے میں ڈال دے اور بائع نے مشتری کی غیر موجودگی میں اس طرح کیل کر دی تو اب اس گندم پر مشتری کا قبضہ شمار نہ ہوگا بلکہ یہ گندم بائع ہی کی رہے گی۔

**انما قال بغیبته** ...... سے شارح رحمہ اللہ گزشتہ تین صورتوں میں ایک قید کا فائدہ ذکر کر رہے ہیں کہ گزشتہ تین صورتوں میں قبضہ اس وقت شمار نہ ہوگا جب مشتری موجود نہ ہو اگر مشتری موجود ہو تو پھر قبضہ درست ہوگا اور بائع اور مسلم الیہ کا فعل یعنی کیل، مشتری اور رب السلم کی طرف منتقل ہوگا کیوں کہ جب مشتری یا رب السلم خود موجود ہیں تو پھر ان کے حکم کا اعتبار ہوگا اور مامور یعنی بائع اور مسلم الیہ کا فعل آمر کی طرف منتقل ہوگا۔ لہٰذا یہ بات معلوم ہوئی کہ ''بغیبته'' کی قید احترازی ہے۔

**بخلاف المشتری** ...... پہلے مسئلے یعنی سلم، میں جب رب السلم نے مسلم الیہ کو اپنا برتن دیا اور حکم دیا کہ اس میں کیل کرنا پھر رب السلم چلا ہو گیا اور مسلم الیہ نے کیل کیا اور برتن میں ڈال دیا تو قبضہ شمار نہ ہوگا کیوں کہ رب السلم کا حکم اپنی ملک کے ساتھ نہیں ہے اس کے برخلاف اگر ایک شخص نے کسی سے گندم خریدی اور بائع کو اپنا برتن دیا اور چلا گیا پھر بائع نے اس میں کیل کیا تو یہ مشتری کا قبضہ شمار ہوگا اس لیے کہ مشتری عین کا مالک ہے تو وہ اپنی شئی کے بارے میں حکم دے رہا ہے لہٰذا اس کا حکم اپنی ملک سے ملا ہوا ہے جب کہ سلم کی صورت میں رب السلم کا حق دین میں تھا تو اس کا حکم اپنی ملک سے نہیں ملا ہوا تھا۔

ولو کال الدینَ و العینَ فی ظرفِ المشتری ان بدأ بالعینِ کان قبضًا، و انْ

بدأ بالدین لا عند ابی حنیفۃ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ. ای اذا اشتری الرجلُ من آخرَ کرًا بعقدِ السلمِ و کرًا معینًا بالبیعِ، فامرَ المشتریَ البائعَ ان یجعلَ الکرینِ فی ظرفِ المشتری انْ بدأ بالعینِ کان قبضًا، اما فی العینِ فلصحۃِ الامرِ، و اما فی الدینِ فلا تصالہ بملکِ المشتری، و ان بدأ بالدینِ لا یصیر قبضاً، لانہ الامرُ لم یصح فی الدینِ، فلم یصرْ قابضا لہٗ، فبقی فی ید البائعِ، فخلطَ ملکُ المشتری بملکِہ فصار مستھلکًا عند ابی حنیفۃ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ، فینتقضُ القبضُ و البیعُ، و عند ھما المشتری بالخیارِ، ان شاء نقضَ البیعَ و انْ شاء شارکہٗ فی المخلوطِ، لان الخلَط لیس بِاستھلاکِ عندھما.

## تشریح:

**ولو کال الدین و العین** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی سے ایک کُر گندم، بیع سلم سے لی اور جب گندم دینے کا وقت آیا تو رب السلم نے مسلم الیہ سے ایک کُر اسی وقت نقد خرید لیا پھر مشتری (رب السلم) نے بائع (مسلم الیہ) کو حکم دیا کہ وہ یہ دونوں کُر میرے اس برتن میں ڈال دے اب دو صورتیں ہیں یا تو بائع (مسلم الیہ) پہلے نقد کُر ڈالے گا جو اس نے ابھی خریدا ہے اور اس کے بعد سلم والا کُر ڈالے گا تو یہ درست ہے اور مشتری کا قبضہ ہو جائے گا اس لیے کہ بائع نے پہلے عین ڈالی ہے اور اس میں مشتری کا حکم درست ہے جیسا کہ اوپر والے مسئلے میں گزرا اور اس کے بعد دین والی گندم ڈالی ہے تو اب یہ دین والی گندم بھی عین سے جا کر مل گئی جب یہ عین سے مل گئی تو اس نے بھی عین کا ہی حکم لے لیا۔ لہٰذا اس میں بھی رب السلم کا حکم درست ہے یہ وہ صورت تھی جب بائع نے پہلے عین ڈالی پھر دین ڈالا۔ بہرحال اگر بائع نے پہلے سلم والی گندم ڈالی اور اس کے بعد عین والی گندم ڈالی تو یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ گزشتہ مسئلہ میں گزر گیا کہ رب السلم کا حکم سلم میں درست نہیں ہے کیوں کہ اس کا حق دین میں ہے اور حکم عین کے ساتھ مل رہا ہے تو جب بائع نے پہلے سلم والی گندم ڈالی تو اس میں وہی خرابی آئے گی۔ لہٰذا یہ گندم جو بائع نے ڈالی ہے یہ بائع ہی کی ہوگی تو جب یہ گندم بائع کی ہے تو اس کے بعد جب بائع نے عین والی گندم ڈالی جو مشتری کی ملک ہے تو اس بائع نے اپنی ملک کے ساتھ مشتری کی ملک کو ملا دیا تو جب اپنی ملک کے ساتھ مشتری کی ملک کو ملایا تو اس نے مشتری کی ملک کو ہلاک کر دیا۔ لہٰذا بیع اور قبضہ دونوں ختم ہو جائیں گے اس لیے کہ مبیع ہی ہلاک ہوگئی یہ امام صاحب رحمہ

اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بائع نے مشتری کی ملک کو ہلاک نہیں کیا بلکہ جب بائع نے اس کی ملک کو ملایا تو ملانے کی وجہ سے شرکت ثابت ہوگئی اور شرکت عیب ہے۔ لہٰذا اس مبیع میں عیب پیدا ہوگیا سو اب مشتری کو اختیار ہے خواہ بیع ختم کردے یا بائع کے ساتھ مبیع میں شریک ہوجائے اس لیے کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ملانے سے شئی ہلاک نہیں ہوتی۔

ولو اسلم امةً فی کرٍ و قبضتْ، فتقایلا فماتتْ فی یدِه بقی و یجبُ قیمتُها یوم قبضها. ای اشتریٰ کرًا بعقدِ السلمِ، و جعلَ الامة رأسَ المالِ و سلمَ الامةَ الی المسلمِ الیه، ثم تقایلا عقد السلمِ، ثم ماتتِ الامةُ فی یدِ المسلم الیه بقی التقایلُ، فیجبُ قیمةُ الامةِ علی المسلمِ الیه یردُها الی ربِ السلمِ. و لو ماتتْ ثم تقایلا صحَ. ای فی الصورةِ المذکورةِ ان کان الموتُ قبل التقایل صح التقایلُ، و ذالک لان صحةَ الاقالةِ تعتمدُ بقاء المعقودِ علیه، و هو المسلمُ فیه. و کذا المقایضةُ فی وجهیه. ای اذا باع امةً بعرضٍ، فهلک احدُهما دونَ الآخر، فتقایلا صح التقایلُ، و لو تقایلا ثم هلک احدُهما بقی التقایلُ، فقولهُ و کذا الیٰ آخرہٖ تقدیرُهُ بقی تقایلُ المقایضة، و صح تقایلُها فی کلا الوجهین اما البقاءُ ففی صورةِ تقدم التقایلِ علی الهلاکِ و اما الصحة ففی صورةِ تاخرهٖ عنه. بخلاف الشراء بالثمن فیهما. ای ان اشتریٰ بالدراهمِ و الدنانیر امةً،ثم تقایلا ماتت الامةُ فی ید المشتریٰ لم یبق التقایلُ و لو ماتتْ ثم تقایلا لا یصحُ التقایلُ.

## تشریح:

ولو اسلم امة ...... سے مصنف رحمہ اللہ نے بیع سلم کے اقالہ کو بیان کیا اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی باندی کو بیع سلم میں راس المال بنایا اور اس کے بدلے گندم کا ایک کُر لیا پھر مدت سلم کے پورا ہونے سے قبل اس نے اقالہ کرلیا اور اقالہ کے بعد مسلم الیہ پر باندی کو واپس کرنا ضروری تھا، لیکن وہ باندی اقالہ کے بعد واپس کرنے سے قبل مسلم الیہ کے قبضے میں ہلاک ہوگئی تو اب اقالہ باقی رہے گا اور مسلم الیہ کے ذمے اس باندی کی وہ قیمت لازم ہوگی جو قبضہ کرتے وقت اس کی تھی یہ قیمت رب السلم کو ادا کرے گا۔

**و لو ماتت ثم** ...... سے اس کی دوسری صورت بیان کررہے ہیں کہ اگر باندی مسلم الیہ کے قبضے میں ہلاک ہوگئی اس کے بعد رب السلم نے اقالہ کرنا چاہا تو یہ اقالہ درست ہے" **ذالک لان صحۃ** ...... سے شارح رحمہ اللہ مذکورہ صورت میں اقالہ درست ہونے کی علت بیان کررہے ہیں کہ اقالہ کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ مبیع باقی ہو، ثمن خواہ ہلاک ہوجائے اس کی وجہ سے اقالہ میں کوئی فرق نہیں آئے گا اور سلم میں مسلم فیہ یعنی گندم معقود علیہ ہے مسلم فیہ باقی ہے۔لہٰذا اقالہ درست ہوگا۔

**و کذا المقایضۃ فی وجھیہ** ...... سے مصنف رحمہ اللہ بیع مقایضہ میں اقالہ کی صورت بیان کررہے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے باندی کو گھوڑے کے بدلے فروخت کردیا، پھر ان میں سے ایک ہلاک ہوگیا اس کے بعد اقالہ کیا گیا تو یہ اقالہ صحیح ہوگا اور اس شئی کی قیمت عاقد پر آئے گی اور اگر بیع کی اور اس کے بعد اقالہ کیا پھر ان میں سے کوئی ایک ہلاک ہوگیا تو اب اقالہ باقی رہے گا یعنی جس طرح سلم کی صورت میں خواہ ثمن کے ہلاک ہونے سے قبل اقالہ کیا جائے یا ثمن کے ہلاک ہونے بعد اقالہ کیا جائے دونوں صورتیں صحیح تھیں اسی طرح بیع مقایضہ میں یہ دونوں صورتیں صحیح ہیں۔**فقولہ و کذا** ...... سے شارح رحمہ اللہ متن کی عبارت کی تقدیری عبارت نکال رہے ہیں کہ "**کذا**" کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مقایضہ کا اقالہ باقی رہے گا یہ اس وقت ہے جب اقالہ ہلاک ہونے سے قبل ہوا تھا یہی مطلب "**اما البقاء ففی** "والی عبارت کا ہے اور مقایضہ کا اقالہ صحیح ہوگا یہ اس وقت ہے جب اقالہ ہلاک ہونے کے بعد ہوا تھا یہی مطلب شارح رحمہ اللہ کی عبارت" **و اما الصحۃ ففی**" والی عبارت کا ہے۔

**بخلاف الشراء بالثمن** ...... سے مصنف رحمہ اللہ مطلق بیع میں ہونے والے اقالہ کا حکم بیان کررہے ہیں، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے باندی کو دراہم کے بدلے خریدا اور پھر اقالہ کیا اور باندی بائع کے حوالے کرنے سے قبل ہلاک ہوگئی تو اب اقالہ باقی نہیں رہے گا اور اگر باندی مشتری کے قبضے میں مرگئی اس کے بعد اقالہ کیا تو یہ اقالہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مطلق بیع میں باندی مبیع ہے اور جب باندی یعنی مبیع نہیں رہی تو اقالہ درست نہیں ہوسکتا اس لیے کہ مبیع کا وجود اقالہ درست ہونے کے لیے شرط ہے۔

**ولو اختلفَ عاقدا السلمِ فی شرطِ الرداءۃِ و الاجلِ فالقولُ لمدعیھما.**

**ای قال المسلمُ الیہ: شرطنَا الردیَ، و قال ربُ السلمِ: لم نشترطْ شیئاً حتی یکونَ**

العقدُ فاسداً، فالقولُ قولُ المسلمِ اليه، لان ربَ السلمِ متعنتٌ فى انكارِهِ الصحةَ، لان المسلم فيه زائدٌ على رأسِ المالِ عادةً فانكارُهُ الصحةَ دعوىٰ امرٍ يكونُ ضرراً فى حقهِ فكان متعنتًا، و لو ادعىٰ رب السلمِ شرطَ الرداءةِ، و قال المسلمُ اليه: لم نشترطْ شيئًا، فالواجبُ ان يكونَ القولُ لربِ السلمِ عند ابى حنيفة رحمه اللّٰه تعالى، لانهُ يدعى الصحةَ، فالحاصلُ ان فى الصورتينِ القولُ لمدعى الصحةِ عندهُ، و عندهما القولُ للمنكرِ، و لو اختلفا فى الاجلِ فقال احدُهما: شرطنَا الاجلَ و قال الآخرُ: لم نشترطْ، فايهما ادعىٰ الاجلَ فالقولُ قولُهُ عند ابى حنيفة رحمه اللّٰه تعالىٰ لانهُ يدعى الصحةَ، و عندهما القولُ للمنكرِ.

## تشریح:

و لو اختلف ... سے مصنف وہ مسئلہ ذکر کر رہے ہیں جس میں مسلم الیہ اور رب السلم کا شرائطِ سلم میں سے کسی شرط میں اختلاف ہو گیا ہو چنانچہ اگر مسلم الیہ نے کہا کہ ہم نے عقد میں ردی شئی کی شرط لگائی تھی اور رب السلم نے کہا کہ کسی شئی کی شرط نہیں لگائی تھی تو اب رب السلم عقد فاسد کرنا چاہتا ہے کیوں کہ سلم کی شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ صفت کا ذکر کیا جائے کہ شئی عمدہ ہوگی یا گھٹیا ہوگی تو رب السلم نے کہا کہ صفت کا ذکر نہیں ہوا تو اس کا ارادہ عقد فاسد کرنے کا ہے تو اب معتبر قول مسلم الیہ کا ہے، اس لیے کہ رب السلم جو عقد کے صحیح ہونے کا انکار کر رہا ہے وہ اپنے اس اقرار میں متعنت ہے۔ (متعنت اسے کہتے ہیں جو اس شئی کا انکار کرے جو اسے نفع دے رہی ہو) اس لیے کہ مسلم فیہ اکثر اوقات راس المال سے زیادہ ہوتی ہے تو جب رب السلم نے عقد کے صحیح ہونے کا انکار کر دیا تو اس نے ایسی بات کا دعویٰ کیا جو اس کو ضرر دینے والی ہے کیوں کہ جب عقد ہی فاسد ہو جائے گا تو رب السلم، مسلم فیہ پر قبضہ بھی نہیں کر سکتا تو یہ اپنا نقصان کرنے کی وجہ سے متعنت ہو گیا ہے اور متعنت کا قول معتبر نہیں ہے۔ لہٰذا مسلم الیہ جو عقد کے صحیح ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے اس کا قول معتبر ہے۔

ولو ادعی رب السلم ...... سے شارح رحمہ اللہ دوسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ اگر رب السلم نے کہا کہ ہم نے عقد میں ردی شئی کی شرط لگائی تھی اور مسلم الیہ نے کہا کہ ہم نے کسی شئی کی شرط نہیں لگائی تو اب رب السلم کے قول کو لیا جائے گا اس لیے کے وہ عقد کی صحت کا دعوی کر رہا ہے اور مسلم الیہ متعنت

ہے یہ امام صاحب کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک پہلی صورت میں رب السلم کا قول اور دوسری صورت میں مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا اس لیے کہ منکر کا قول حلف کے ساتھ معتبر ہوتا ہے تو پہلی صورت میں مسلم الیہ نے شئی کے ردی ہونے کا دعویٰ کیا اور رب السلم نے اس کا انکار کیا تو رب السلم منکر ہے اور اس کا قول حلف کے ساتھ معتبر ہے اور دوسری صورت میں جب رب السلم نے ردی ہونے کا دعویٰ کیا اور مسلم الیہ نے انکار کیا تو اب مسلم الیہ منکر ہے۔ لہٰذا مسلم الیہ کا قول حلف کے ساتھ معتبر ہوگا یہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔

# الاستصناع

باجل معلوم سلم، تعاملوا فيه او لا، و بلا اجل فيما يتعامل، كخف و قمقمة و طست، صح بيعا لا عدة. الاستصناع ان يقول للصانع كالخفاف مثلا: اصنع لي من مالك خفا من هذا الجنس بهذه الصفة بكذا، فان اجل اجلا معلوما كان سلما، سواء جرى فيه التعامل او لا، فيعتبر فيه شرائط السلم. و ان لم يؤجل، فان كان مما يجرى فيه التعامل صح بطريق البيع، لا بطريق العدة، فان لم يجر فيه التعامل لا يجوز. ثم ذكر فروع قوله "انه بيع لا عدة" فقال: فيجبر الصانع على عمله و لا يرجع الامر عنه، و المبيع هو العين لا عمله فان جاء بما صنعه غيره او صنعه هو قبل العقد فاخذه صح، و لا يتعين له بلا اختياره، فصح بيع الصانع قبل رؤية الآمر، و له اخذه و تركه و لم يصح فيما لا يتعامل كالثوب. اى اذا لم يؤجل، كما شرحناه.

## تشریح:

**باجل معلوم سلم** استصناع میں اگر مدت معینہ ذکر کیا گیا تو یہ سلم ہو جائے گا خواہ اس شئی میں تعامل ہو یا نہ ہو۔

تعامل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شئی ایسی ہے کہ اکثر لوگ اس کو استصناع پر ہی بنواتے ہیں اور تعامل نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لوگ اس شئی کو استصناع پر نہیں بنواتے بلکہ نقد ہی لیتے ہیں لیکن صرف اس شخص نے اس میں استصناع کیا تو جب ایک ماہ تک یا دو مدت معینہ طے کر دی تو یہ عقد سلم ہو جائے گا اور اس میں سلم کی شرائط جاری ہوں گی اور اگر مدت معینہ کو طے نہیں کیا تو پھر دیکھا جائے گا کہ اس شئی کو لوگ استصناع پر بنواتے ہیں یا نہیں، اگر بنواتے ہیں تو اس میں استصناع درست ہے اور اگر اس میں استصناع کا معاملہ نہیں ہے تو اب استصناع کرنا فاسد ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے شروع میں یہ بات ذکر کی کہ استصناع بیع کے حکم میں ہوتا ہے اور وعدہ نہیں ہوتا تو

اس بات پر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ چند تفریعات پیش کر رہے ہیں۔ پہلی تفریع یہ ہے کہ جب عقد استصناع منعقد ہو گیا تو اب بنانے والے کو اس کام پر مجبور کیا جائے گا اس لیے کہ عقد استصناع بیع ہے اور بیع لازم ہے۔ لہذا عقد استصناع بھی لازم ہے اور مبیع شی ہوگی اس کا عمل مبیع نہ ہوگا تو عقد استصناع میں جب مبیع عین ہے۔ چنانچہ اگر صانع نے ایسی شی دی جس کو کسی دوسرے نے بنایا تھا یا اسی صانع نے عقد استصناع سے قبل اس کو بنایا تھا تو یہ بھی درست ہے اس لیے کہ مبیع عین ہے اس کا عمل مبیع نہیں ہے۔ یہی مطلب "فان جاء بما صنعه" والی عبارت کا ہے اور جب تک آمر نے اس کو نہ دیکھے اسے اختیار نہیں یا اس وقت تک صانع کی مرضی ہے خواہ اس کو آمر کے دیکھنے سے قبل کسی دوسرے کو فروخت کر دے مصنف رحمہ اللہ نے "قبل رویۃ الامر" کی قید لگائی ہے کیونکہ اگر آمر نے اس کو دیکھ لیا تو اب صانع اس کو فروخت نہیں کر سکتا۔ لہذا یہ بات معلوم ہوئی کہ "قبل رویۃ الامر" کی قید احترازی ہے اور آمر کے لیے اس بات کا اختیار ہے خواہ اس شی کو لے لے یا اس کو چھوڑ دے اس لیے کہ استصناع بیع کے حکم میں ہے لہذا آمر کو مبیع کے بارے میں اختیار ہوگا۔

# مسائل شتیٰ

صح بیعُ الکلبِ و الفهدِ و السباعِ علمتْ او لا. هٰذا عندنا و عند ابی یوسف رحمه اللّٰه تعالیٰ لا یجوزُ بیعُ الکلبِ العقورِ، و عند الشافعی رحمه اللّٰه تعالیٰ لا یجوزُ بیعُ الکلبِ اصلًا، بناءً علی انهٗ نجسُ العینِ عندهٗ و عندنا انما یجوزُ بناءً علی الانتفاعِ به و بجلدِهٖ. و الذمی فی البیعِ کالمسلمِ الا فی الخمرِ و الخنزیرِ. و هما فی عقدِ الذمی کالخل و الشاةِ فی عقدِ المسلمِ. حتی یکون الخمرُ من ذواتِ الامثالِ، و الخنزیرُ من ذواتِ القیمِ. و من زوج مشریتَهٗ قبل قبضِها صح، فانْ وطیتْ فقد قبضتْ. و الا فلا. ای بمجردِ التزویجِ لا یکونُ قابضاً، و القیاسُ ای یصیر قابضًا، لانها تعیبتْ بالتزویجِ، و جهُ الاستحسانِ ان التعیبَ الحقیقی استیلاءٌ علی المحلِ، فیکون قبضًا، بخلافِ التعییبِ الحکمی. و من شریٰ شیئا و غاب غیبةً معروفةً، فاقام بائعُهٗ بینةً انهٗ باعَهٗ منه لم یبع فی دینِهٖ. ای فی ثمنِ المبیعِ، بل یطلبُ الثمنُ من المشتری ان کان مکانُه معلومًا. و ان جهلَ مکانُه بیعَ. ای بِیعَ و اوفی الثمنْ. و ان اشتری اثنان و غاب واحدُ، فللحاضرِ دفعُ ثمنِهٖ و قبضُهٗ، و حبسهُ ان حضر الغائبُ الی ان یأخذ حصتَهٗ. هٰذا عند ابی حنیفة و محمد رحمهما الله تعالیٰ و ذالک لانه مضطرٌ لا یمکنهُ الانتفاعُ بنصیبه الا باداء جمیع الثمنِ فاذا اداهُ لم یکن متبرعًا، فان حضر الغائبُ لا یأخذُ حصتَهٗ، الا ان یسلم ثمنَ حصتِهٖ الی شریکِهٖ و عند ابی یوسف رحمه اللّٰه تعالیٰ هو متبرعٌ فی اداءِ حصةِ شریکِهٖ، لانهٗ دفعَ دینَ غیرِهٖ بغیرِ امرِهٖ.

**تشریح:**

و صح بیع الکلب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے یہ بتا رہے ہیں کہ ہمارے نزدیک کتے اور چیتے اور درندوں کی بیع صحیح ہے خواہ وہ معلم ہو یا نہ ہوں جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک پاگل کتے کی بیع ناجائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کتے کی بیع بالکل ناجائز ہے۔ امام

شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل یہ ہے کہ کتا نجس العین ہے تو جس طرح خنزیر جو نجس العین ہے اس کی بیع ناجائز ہے اسی طرح کتے کی بیع بھی ناجائز ہے ہم نے یہ جواب دیا کہ جس طرح کتے سے نفع حاصل کرنا جائز ہے کہ پہرے کے لیے رکھا جاتا ہے اور اس کی کھال سے نفع اٹھایا جاتا ہے لہٰذا کتے کی بیع بھی جائز ہے۔

**و من زوج مشتریته** ...... سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے باندی خریدی اور اس پر قبضہ نہیں کیا اور باندی کی کسی آدمی سے شادی کروادی تو اب یہ نکاح صحیح ہوگا پھر اگر اس شوہر نے باندی سے وطی کر لی تو مشتری کا باندی پر قبضہ شمار ہو جائے گا اور اگر وطی نہیں کی تو قبضہ شمار نہیں ہوگا اب یہ بات کہ صرف شادی ہی سے قبضہ کیوں نہیں ہوتا تو اس کے بارے میں شارح رحمہ اللہ نے یہ فرمایا کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ صرف شادی سے بھی قبضہ شمار ہو اس لیے کہ شادی حکماً عیب ہے، کیوں کہ اگر کوئی شخص باندی خریدے اور بعد ازاں اس کو معلوم ہو کہ یہ شادی شدہ ہے تو اس کے لیے اس عیب کی وجہ سے واپس کرنا جائز ہے تو جب اس مشتری نے خود یہ عیب ڈالا تو اب اس مشتری کے لیے باندی واپس کرنے کا اختیار نہ ہو اور اس کا باندی پر قبضہ ہو جائے اور یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت ہے۔

اور استحسان کی دلیل کا تقاضہ یہ ہے کہ شادی کی وجہ سے قبضہ نہ ہو اس لیے کہ مشتری نے اس باندی میں کوئی حسی فعل نہیں کیا اور شادی کروانا ایک حکمی عیب ہے حکمی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس باندی میں رغبت کم ہو جائے گی کہ شادی شدہ باندی میں لوگوں کی رغبت کم ہوتی ہے۔ جب کہ اگر مشتری اس شئی میں کوئی حسی عیب ڈال دے جیسے بالفرض باندی کی آنکھ ضائع کر دے تو اب سب کے نزدیک یہ عیب، مشتری نے اس باندی میں داخل کیا۔ لہٰذا اب یہ باندی کو واپس نہیں کر سکتا تو جب یہ بات معلوم ہوئی کہ حکمی عیب کی وجہ سے مشتری قابض نہیں ہوتا اور حقیقی (حسی) عیب کی وجہ سے قابض ہو جاتا ہے تو شادی کروانا حکمی عیب ہے اور وطی کرنا، حقیقی عیب ہے تو جب وطی ہوگی تو مشتری قابض ہوگا ورنہ صرف شادی کروانے سے قابض نہ ہوگا۔

**و من شری** ...... سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے غلام خریدا پھر مشتری غلام پر قبضہ سے قبل کہیں چلا گیا اور ثمن بھی نہیں دیا اور بائع قاضی کے پاس گیا اور اس سے اس غلام کی بیع کا مطالبہ کیا تاکہ اس بائع کو ثمن حاصل ہو جائے تو قاضی، بائع کی بات کی طرف توجہ نہیں دے گا یہاں تک کہ بائع اس بات پر گواہی قائم کرے کہ میں نے اس غلام کو اس مشتری

کے ہاتھ فروخت کیا تو اب دو صورتیں ہیں یا تو مشتری کسی معلوم جگہ گیا ہوگا یا کسی نامعلوم جگہ گیا ہوگا اگر کسی معلوم جگہ گیا ہو تو اب قاضی غلام کو نہیں فروخت کرے گا بلکہ مشتری سے ہی ثمن کا مطالبہ کیا جائے گا اس لیے کہ بائع کا حق بیع کے بغیر بھی حاصل ہو جائے گا اور اگر مشتری کسی نامعلوم جگہ پر ہو تو اب اس غلام کو فروخت کیا جائے گا اور اس کا ثمن بائع کو ادا کیا جائے گا۔

و ان اشتری اثنان ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ دو شخصوں نے ایک شئی خریدی پھر قبضہ سے قبل ان دونوں میں سے ایک کہیں چلا گیا تو اب جو موجود ہے، اس کے ذمے ہے کہ سارا ثمن ادا کرے اور پوری شئی پر قبضہ کرے اور جب غائب شخص آ جائے تو وہ اپنے ذمے کا ثمن اپنے ساتھی کو ادا کرے اور اپنے حصے پر قبضہ کرے اور اگر وہ ثمن ادا نہ کرے تو جس شخص نے سارا ثمن ادا کیا ہے تو اس کے لیے جائز ہے کہ اس شئی کو اپنے پاس رکھ لے دوسرے کو اس میں سے کچھ بھی نہ دے۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کا مذہب ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جس وقت غائب حاضر ہو تو اس سے اس کے ثمن کا مطالبہ نہ کرے۔

و ذلک لانہ مضطر ...... سے شارح رحمہ اللہ طرفین کی دلیل دے رہے ہیں کہ اس شئی میں دونوں کا حصہ ہے تو جو شخص حاضر ہے وہ اپنے حصہ پر قبضہ اس وقت تک نہیں کر سکتا جب تک سارا ثمن ادا نہ کر دے کیوں کہ سودا ایک ہے، اس لیے صرف اپنے حصے کا ثمن نہیں دے گا بلکہ پوری شئی کا ثمن دے گا تو جب اس حاضر نے پورے ثمن کو ادا کیا تو یہ مجبوری میں ادا کر رہا ہے، احسان نہیں کر رہا۔ لہذا جب غائب شخص آئے گا تو اپنے حصے کا ثمن ادا کرے گا پھر اپنے حصے پر قبضہ کرے گا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس حاضر نے اپنے ساتھی کے دین کو اس کی اجازت کے بغیر ادا کیا ہے تو اب یہ احسان کرنے والا ہوگا اور یہ حاضر اپنے ساتھی کے حصے کے بارے میں اجنبی کی طرح ہے۔ لہذا اس کے لیے اپنے ساتھی کے حصے پر قبضہ کرنا صحیح نہیں ہے۔

وان اشتری بالفِ مثقالٍ من ذهبٍ و فضةٍ یجبُ من کل نصفهُ، و فی بالف من الذهب و الفضةِ یجبُ من الذهب مثاقیل، و من الفضة دراهم وزنُ سبعة. وزنُ السبعة قد سبق فی کتاب الزکوة. و لو قبض زیفاً بدلَ جیدها جاهلًا به و انفق. او نفقَ ای هلک. فهو قضاءٌ عندهما، و عند ابی یوسف رحمه الله تعالیٰ یردُ مثل زیفه و یرجعُ بجیده. لان حقه فی الوصف مراعًی. و لا قیمة له، فوجب المصیرُ الی ما ذکرنا. قلنا: الزیفُ من جنسِ حقه و وجوبُ ردِ الزیف علیه لیأخذَ الجیدَ ایجابٌ لهٗ

علیه. و لم يُعهد فی الشرع مثلُهٗ یردُ علیه ان مثل هذا فی الشرعِ کثیرٌ، فان جمیع تکالیف الشرعِ من هذا القبیلِ، لانها ایجابُ ضررٍ قلیلٍ لاجلِ نفعٍ کثیرٍ. و لو فرخ او باض طیرٌ فی ارضٍ او تکسر ظبّی فیها فهو للآخذ. ای لا یکونُ لصاحب الارض لان الصید لمن اخذ، و المرادُ بتکسر الظبی انکسارُ رجلِه و انما قال تکسر لانه لو کسرها احدٌ یکون لهٗ لا للآخذ. و فی بعض الروایات تکنس ای دخل فی الکناس، و هو مأواه، بخلاف ما اذا اعد صاحبُ الارض ارضه لذالک. و بخلاف ما اذا عسل النحلُ فی ارضِه، کصیدٍ تعلق بشبکۃ نصبتْ للجفاف. و درهمٌ و دنانیرُ او سکرٌ. نثر. فوقع علی ثوب لم یعد لهٗ و لم یکف، حتی ان اعد الثوب لذالک فهو لصاحب الثوب، و کذا ان لم یعد له، لکن لما وقع کفهٗ، صار بهذا الفعل لهٗ.

## تشریح:

و ان اشتری بالف ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے باندی خریدی اور خریدتے وقت یہ کہا کہ ''اشتریتُ بالف مثقال من ذهب و فضة'' تو اب اس مشتری کے ذمے ۵۰۰ مثقال سونا اور ۵۰۰ سو مثقال چاندی ہوگی اس لیے کہ اس نے لفظ ''مثقال'' کو ''ذهب'' اور ''فضه'' دونوں کی طرف منسوب کیا ہے لہذا برابری واجب ہے، لیکن سونے اور چاندی کی صفت بیان کرنا ضروری ہے کہ وہ عمدہ ہوں یا کھوٹے تاکہ جھگڑا نہ ہو اور اگر اس مشتری نے کہا ''اشتریتُ بالف من الذهب و الفضة'' تو اب اس کے ذمے سونے کے پانچ سو مثقال اور چاندی کے پانچ سو درہم واجب ہوں گے اس لیے کہ جب مشتری نے ''الف'' کو ان دونوں کی طرف منسوب کیا تو اب ان میں جو وزن معروف اور مستعمل ہے وہی مراد ہوگا۔ لہذا سونے میں مثقال رائج ہے تو پانچ سو مثقال مراد ہوں گے اور چاندی میں وہ درہم رائج ہے جو وزن سبعہ کے برابر ہو کیوں کہ اکثر شہروں میں ایسے درہم ہی رائج ہیں جو وزن سبعہ کے برابر ہوتے ہیں۔ (وزن سبعہ کا مطلب یہ ہے کہ ایسے درہم ہوں کہ اگر ان میں سے دس کو لے کر تولا جائے تو وہ سات مثقال کے برابر ہوں) تو اس مسئلے میں دو صورتیں بیان ہوئیں ان میں فرق صرف چاندی کی صورت میں ہوگا کہ پہلی صورت میں مشتری کے ذمے پانچ سو مثقال چاندی واجب ہوئی اور دوسری صورت میں جب پانچ سو دراہم واجب ہوئے تو مثقال ساڑھے تین سو بنیں گے۔ کیوں کہ ہر دس دراہم میں سات مثقال ہیں تو سو

دراہم میں ستر مثقال ہوئے، لہٰذا پانچ سو دراہم میں ساڑھے تین سو مثقال ہوں گے۔

**و لو قبض زیفا بدل جیدھا** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی سے کچھ دراہم لینے تھے پھر اس شخص نے اس کو کھوٹے دراہم دے دیئے اور دائن کو اس کی خبر نہ ہوئی اور دائن نے ان دراہم کو خرچ کر دیا یا ہلاک کر دیا تو اب طرفین کے نزدیک یہ دراہم ادا شمار ہوں گے، یعنی دائن اب مدیون سے یہ بات جاننے کے بعد کہ وہ دراہم کھوٹے تھے کسی شئی کا رجوع نہیں کرے گا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دائن بازار سے انہی جیسے کھوٹے دراہم خریدے اور مدیون کو واپس کرے اور اس سے دوبارہ عمدہ دراہم لے۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل جاننے سے پہلے یہ بات جان لیں کہ دراہم وغیرہ میں دو اشیاء ہیں۔(۱) اصل (یعنی مقدار) (۲) وصف (یعنی عمدہ و کھوٹا ہونا) تو اب جاننا چاہیے کہ اگر ایک شخص نے کسی سے دس دراہم لینے ہوں اور وہ اس کو پانچ دراہم دے تو دائن ان کو واپس کر کے پورے دراہم لے گا کیونکہ اصل مقدار پوری نہیں ہے تو جب اصل (یعنی مقدار) میں دائن کا حق ہے اور اس کا حق وصول کیا جاتا ہے تو بالکل اسی طرح دائن کے حق کی وصف (یعنی عمدہ و گھٹیا ہونا) میں بھی رعایت کی جائے گی کہ جب مدیون نے دائن کو کھوٹے دراہم ادا کیے تو اب دائن کا حق عمدہ دراہم میں تھا اس لیے دائن کو اس کا حق دلایا جائے۔ اب حق دلانے کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ دائن ان دراہم کو واپس کرے اور عمدہ دراہم لے لے، لیکن چوں کہ دائن ان کھوٹے دراہم کو خرچ کر چکا ہے اس لیے یہ صورت ممکن نہیں ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ دائن وصف کی قیمت لے لے اور یہ بھی ناممکن ہے کیوں کہ وصف کی کوئی قیمت نہیں ہے پس جب یہ بات ہے کہ وصف کی کوئی قیمت نہیں ہے کہ ہم اس قیمت کو ادا کر دیں تو اس بات کی طرف جانا ضروری ہو گیا جو ہم نے کہی ہے کہ دائن ان کھوٹے دراہم کی مثل بازار سے خریدے اور وہ مدیون کو واپس کرے اور اس سے دوبارہ عمدہ دراہم لے۔

طرفین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ کھوٹے دراہم بھی دائن کے حق کی جنس میں سے ہیں، لیکن چوں کہ اس میں وصف کی کمی ہے اور اس وصف کی کمی کو پورا کرنے کے لیے مدیون کے ذمے قیمت نہیں ہو سکتی اس لیے کہ وصف کی قیمت نہیں ہے اور اسی طرح وصف کی کمی پورے کرنے کا وہ طریقہ بھی اختیار نہیں کیا جا سکتا جو آپ نے ذکر کیا کہ دائن کے لیے ضروری ہے کہ وہ کھوٹے دراہم واپس کرے اور عمدہ لے، کیوں کہ اس صورت میں دائن کے ذمے اصل دراہم کو واجب کرنا ہے کہ دائن پر وہ اصل دراہم لوٹانا واجب ہیں اور شرع میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

طرفین رحمہما اللہ کی دلیل کا حاصل کلام یہ ہوا کہ دائن کا حق جو وصف میں ہے اس کو وصول کرنا شرع میں ممکن نہیں ہے کیوں کہ وصف کی کوئی قیمت نہیں ہے اور اصل دراہم کو واجب کر کے وصول کرنا بھی ممکن نہیں ہے کیوں کہ اس وقت دائن پر ایجاب کرنا لازم آئے گا جس کی نظیر شرع میں نہیں ہے۔

شارح رحمہ اللہ نے طرفین رحمہما اللہ کی طرف سے جو جواب نقل کیا کہ اس صورت میں دائن کے ذمے لازم کرنا آئے گا اور شرع میں اس کی کوئی مثال نہیں ہے تو اس پر اشکال ہوا کہ شرع میں ایسی بہت سی مثالیں ہیں بلکہ شریعت کی تمامت تکالیف اسی قسم سے ہے کہ آدمی کے نفع کے لیے اس کے ذمے تھوڑا سا ضرر لازم کیا گیا ہے تو اب یہاں بھی دائن کے ذمے جو کھوٹے دراہم لازم کیے جا رہے ہیں یہ دائن کے نفع کے لیے ہی ہیں۔

**ولو فرخ** ..... سے مصنفؒ مباح اشیاء پر ثبوتِ ملک کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ کسی شخص کی زمین میں کسی پرندے نے بچے نکال لیے یا اس میں کوئی ہرن جس کی ٹانگ ٹوٹ رہنے لگ گیا تو یہ جس نے پکڑ لیے وہی ان کا مالک ہو، زمین والا اس کا مالک نہیں ہے، **والمراد بتکسر** ..... سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ تکسر سے مراد اس کا پاؤں زخمی ہونا ہے لہٰذا اگر کسی نے اس کا پاؤں توڑا تو ہرن اسی کا ہوگا اور بعض کتب مثلاً کنز وغیرہ میں لفظ ''تکنس'' ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ہرن اس زمین میں رہنے لگ گیا اور اس کا اپنا ٹھکانہ بنالیا تو بھی وہ پکڑنے والا کا ہے، **بخلاف ما** ..... یعنی اگر صاحب ارض نے اپنی زمین اسی لیے بنائی ہے کہ اسمیں جانور قیام کریں تو اب یہ زمین والے کے ہوں گے اور اسی طرح جب کسی کی زمین مکھیوں نے شہد کا چھتا بنالیا تو وہ بھی زمین والے کا ہے، جس طرح کسی نے اپنا جال خشک کرنے کے لئے بچھایا اور اس میں کوئی شکار پھنس گیا تو وہ صاحب جال کا ہے۔ **ودرهم** ..... دراہم، دنانیر یا شکر وغیرہ پھینکی گئی اور وہ کسی کے کپڑے میں گر گئی جس نے اپنا کپڑا اس کام کے لیے تیار نہیں کیا اور نہ ہی ان اشیاء کے گرنے کے بعد اس نے کپڑا سمیٹا تو وہ اس کا مالک نہ ہوگا لہٰذا اگر اس نے کپڑا اسی لیے بچھایا تھا تو وہ اسی کی ہوں گی یا اس نے کپڑا اس غرض کے لیے نہیں بچھایا تھا لیکن جب یہ اشیاء اس میں گریں تو اس نے کپڑا سمیٹ لیا تو اس فعل کی وجہ سے اس کا مالک بن گیا۔

# كتاب الصرف

هو بيعُ الثمن جنسًا بجنسٍ او بغير جنسٍ كبيع الذهب بالذهب، و بيعُ الفضة بالفضة، و بيع الذهب بالفضة. و شرط فيه التقابضُ قبل الافتراق، و صح بيعُ الذهب بالفضة بفضلٍ و جزافٍ، لا بيعُ الجنس بالجنس الا مساويا و ان اختلفا جودةً و صياغةً. و انما ذكر الفضل و الجزاف و لم يذكر التساوى، لانه لا شبهة فى جواز التساوى، بل الشبهة فى الفضلِ و الجزاف فذكرهما. و لا التصرف فى ثمن الصرف قبل قبضه فلو اشترى به ثوبا فسد شراءُ الثوب. اى لو اشترى بثمن الصرف قبل قبضه ثوبًا فسد شراءُ الثوب.

**تشریح:**

**و صح بيع الذهب** ..... سے مصنف رحمہ اللہ مذکورہ بالا شرائط میں سے چوتھی شرط کو ذکر کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے سونے کو چاندی کے بدلے فروخت کیا تو زیادتی اور انکل کے ساتھ جائز ہے اور قبضہ شرط ہے اور اگر جنس کی بیع جنس کے بدلے ہو جیسے سونے کی بیع سونے کے بدلے ہو اب دونوں بدلین کا برابر ہونا بھی ضروری ہے، اگرچہ ان میں سے ایک عمدہ ہو اور دوسرا ادنیٰ ہو اس کی صورت یہ ہے کہ ایک اچھا بنا ہوا ہے اور دوسرا ابھی ڈھلا نہیں ہے تب بھی تساوی ضروری ہے اس لیے کہ حدیث میں ہے" **الذهب بالذهب مثلاً بمثل** "تو اس حدیث سے مراد وزن میں برابری ہے، صفت میں برابری مراد نہیں ہے۔

**و انما ذكر الفصل** ..... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے یہ فرمایا کہ سونے کی بیع چاندی کے بدلے زیادتی اور انکل کے ساتھ جائز ہے اور یہ نہیں بتایا کہ برابری کے ساتھ جائز ہے یا نہیں .....؟ اس کا جواب یہ ہے کہ برابری کے ساتھ جائز ہونے میں کوئی شک نہ تھا تو اس کو ذکر نہ کیا اور زیادتی اور انکل میں شک تھا کہ یہ جائز ہیں یا ناجائز ہیں تو مصنف رحمہ اللہ نے اس کو ذکر کیا کہ یہ

دونوں جائز ہیں۔

و لا لتصرف فی ثمن الصرف...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ صرف کے دونوں بدلین میں سے کسی میں قبضہ سے قبل تصرف کرنا جائز نہیں ہے جیسے کسی نے دس درہم کے بدلے پانچ دینار خریدے اور ابھی اس نے دس درہم نہیں دیئے کہ ان کے بدلے کپڑا خرید لیا تو اب کپڑے کی بیع فاسد ہوگی اس لیے کہ دس درہم دینا، اللہ کا حق بن گیا ہے اور اب اس کے ذمے لازم ہوگیا کہ دس درہم ادا کرے اور اللہ کا حق پورا کرے تو جب اس نے کپڑا خرید لیا تو اس نے اللہ کے حق کو ضائع کیا اور بندہ، اللہ کا حق ضائع نہیں کرسکتا، لہٰذا اس کے ذمے دس درہم ادا کرنا ضروری ہیں۔

ومن باعَ امةً تعدلُ الفَ درهمٍ مع طوقِ الفٍ بالفينِ و نقدَ من الثمن الفًا، او باعها بالفين الفٌ نسيئةٍ و الفٌ نقدٍ، او باعَ سيفًا حليتُهُ خمسون و تخلص بلا ضررٍ بمائةٍ و نقدَ خمسينَ فما نقد ثمنُ الفضة. و هو الالف في بيع الامةِ، و الخمسون في بيع السيف. سكتَ او قال: خذْ هٰذا من ثمنهما اما اذا سكتَ فظاهرَ، لانه لما باعَ فقد قصد الصحةَ، و لا صحةَ الا بان يجعلَ المقبوضَ في مقابلة الفضة، و اما اذا قال: خذْ هٰذا من ثمنهما، فانه ليس معناهُ "خذ هٰذا على انه ثمنُ مجموعِهما" لان ثمنَ المجموعِ الفان في الجاريةِ و المائة في السيفِ. فمعناه خذ هٰذا على انه بعضُ ثمن مجموعهما. و ثمنُ الفضه بعضُ ثمنِ المجموعِ. فيحملُ عليه تحريًا للجوازِ. فان افترقا بلا قبضٍ بطلَ في الحليةِ فقط، و ان لم يتخلصْ، بلا ضررٍ بطلَ اصلاً. اى ان لم يكن يتخلصِ الحليةُ من السيفِ بلا ضررٍ، و افترقَا بلا قبضٍ بطلَ في كليهما، و وجدتُ على حاشيةِ نسخة المصنفِ مع علامتهِ "صح"، لٰكن لا بخطِ المصنفِ، هٰذا الالحاقَ و هو: "و هٰذا التفصيل اذا كان الثمن اكثرُ من الحليةِ فان لم يكن لا يصح" فان لم يكن" يشملُ ما اذا كان الثمنُ مساويا للحليةِ او اقلَ منها او لا يدرى، فانهُ لا يجوزُ البيعُ اما لتحققِ الربو او لشبهةٍ.

## تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا تھا کہ دونوں بدلین پر قبضہ ضروری ہے تو اسی اصول پر وہ صورت بیان کررہے ہیں جس میں بدلِ صرف دوسرے مال کے ساتھ ملا ہوا ہے، لیکن پھر بھی قبضہ ضروری ہے اس

کی مصنف رحمہ اللہ نے دو صورتیں ذکر کیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس ایک باندی تھی جس کی قیمت ہزار درہم ہے اور اس کے گلے میں بھی ہزار درہم کا ہار ہے اور اس شخص نے اس باندی کو دو ہزار کے بدلے فروخت کیا اور مشتری نے کہا کہ یہ ہزار دونوں (باندی اور ہار) کے ہیں تو اب مشتری نے خواہ ذکر کیا ہو کہ یہ دونوں کا ثمن ہے یا چپ رہا ہو دونوں صورتوں میں یہ ہزار ہار کے بدلے شمار ہوں گے اور باندی کا ثمن مشتری کے ذمے دین ہوگا یا پھر جب مشتری نے باندی پر قبضہ کیا تو اس نے ہزار نقد دیے اور ہزار کا ادھار کرلیا تو بھی یہ ہزار ہار کے ہی ہوں گے دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس ایک تلوار ہے جس کی قیمت پچاس درہم ہے اور اس تلوار کے اوپر پچاس درہم کی چاندی لگی ہوئی ہے اس شخص نے تلوار کو فروخت کردیا اور مشتری نے اس کو پچاس درہم دیے اور چپ رہا یا پھر مشتری نے یہ کہا کہ یہ پچاس درہم دونوں (تلوار و چاندی) کے ہیں تو دونوں صورتوں میں پچاس درہم چاندی کے ہی ہوں گے۔

مصنف رحمہ اللہ نے یہ جو فرمایا کہ مشتری خواہ چپ رہے یا ذکر کردے کہ یہ ثمن دونوں کا ہے۔ دونوں صورتوں میں ثمن چاندی کا ہوگا تو اس کی دلیل "اما اذا سکت" سے شارح ذکر رہے ہیں کہ مشتری جب خاموش رہا تو اس وقت ثمن چاندی کا ہوگا اس لیے کہ یہ بات ظاہر ہے کہ مشتری نے جب بیع کی ہے تو اس کو درست بھی کرنا چاہتا ہے اور یہ بیع اسی وقت درست ہوگی جب مشتری کے دیئے ہوئے ثمن کو چاندی کے مقابل کیا جائے ورنہ یہ بیع درست نہ ہوگی اس لیے کہ یہ بیع صرف ہے اور بیع صرف میں بدلین پر قبضہ شرط ہے۔

اور جب مشتری نے ثمن دیتے وقت یہ کہا کہ یہ ثمن دونوں چیزوں کا ہے تو اس وقت ثمن چاندی کا ہی شمار ہوگا اس کی دلیل شارح "و اما اذا قال خذ هذا....." سے بیان کی کہ جب مشتری نے یہ کہا کہ یہ رقم دونوں کے ثمن کی ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ رقم دونوں اشیاء کا ثمن ہے اس لیے کہ دونوں اشیاء کا ثمن باندی کی صورت میں دو ہزار درہم ہے اور مشتری اس کو ایک ہزار درہم دے رہا ہے اور تلوار کی صورت میں دونوں کا ثمن سو درہم ہے جب کہ مشتری نے اس کو پچاس درہم دیئے ہیں۔ لہٰذا یہ بات معلوم ہوگئی کہ مشتری جو رقم دے رہا ہے وہ دونوں اشیاء کے ثمن کا مجموعہ نہیں ہے تو اب مشتری کی اس بات کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ رقم دونوں اشیاء کے مجموعہ ثمن کا بعض حصہ ہے اور چاندی کا ثمن بھی مجموعہ ثمن کا بعض حصہ ہے کہ باندی کی صورت میں دو ہزار میں سے ہزار جو چاندی کا ثمن ہے یہ دو ہزار کا بعض ہے اور تلوار کی صورت میں چاندی کے پچاس درہم مجموعہ ثمن جو سو درہم ہے اس کا بعض حصہ ہے تو اب اگر ہم

باندی کی صورت میں ہزار کو اور تلوار کی صورت میں پچاس کو دونوں پر تقسیم کریں گے تو عقد صحیح نہ ہوگا چنانچہ عقد کو صحیح کرنے کے لیے ہم نے ہزار کو صرف چاندی اور پچاس کو بھی صرف چاندی کا ثمن بنا دیا تاکہ عقد خراب نہ ہو۔

یہ دو صورتیں وہ تھیں جب مشتری نے سکوت کیا یا یہ بات ذکر کی کہ یہ دونوں کا ثمن ہے تو ان صورتوں میں ہم اس رقم کو چاندی کا ثمن بنائیں گے اور مشتری بات کی تاویل کریں گے بہر حال اگر اس مشتری نے یہ کہا کہ یہ رقم صرف باندی کی یا تلوار کی ہے تو اب اس میں کوئی تاویل نہ ہوگی اور یہ عقد فاسد ہوگا۔

**فان افترقا بلا قبض** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بتا رہے ہیں کہ مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں اگر بیع ہوگئی یعنی مشتری نے تلوار کی صورت میں پچاس اور باندی کی صورت میں ہزار درہم دینا طے کردیئے تو اب اگر یہ دونوں بدلین پر قبضہ کیے بغیر الگ ہوگئے تو یہ عقد چاندی میں باطل ہو جائے گا اور باندی اور تلوار میں باقی رہے گا کیوں کہ چاندی کے حق میں یہ عقد صرف ہے اور اس میں دونوں بدلین پر قبضہ ضروری ہے جبکہ تلوار اور باندی کے حق میں یہ عام بیع ہے۔ لہٰذا اس میں دونوں بدلین پر قبضہ شرط نہیں ہے۔ چانچہ ان میں قبضہ کے بغیر جدا ہونے سے عقد باطل نہ ہوگا اور مشتری کے ذمے میں تلوار اور باندی کی قیمت ادھار ہو جائے گی۔

اب یہ جو کہا گیا کہ تلوار کی صورت میں اگر بغیر قبضہ کے الگ ہوگئے تو تلوار میں بیع باقی رہے گی اور چاندی میں باطل ہو جائے گی یہ اس وقت ہے جب چاندی تلوار سے آسانی سے الگ ہو جائے اگر وہ چاندی تلوار سے بغیر ضرر کے الگ نہ ہو تو اس وقت بغیر قبضہ کے الگ ہونے کی صورت میں دونوں (تلوار و چاندی) میں بیع باطل ہو جائے گی۔

**وو جد علی حاشیة** ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ میں (شارح) نے مصنف رحمہ اللہ کی اصل کتاب پر ایک اور عبارت کا الحاق پایا ہے یعنی مصنف رحمہ اللہ نے مذکورہ مسئلہ (تلوار اور باندی والا) کے بعد کچھ عبارت کا الحاق کیا ہے اور وہ عبارت یہ ہے کہ "**ھذا التفصل اذا کان الثمن اکثر من الحلیة فان لم یکن لا یصح**" یعنی یہ عبارت مصنف رحمہ اللہ کے نسخے کے حاشیہ میں لکھی ہوئی ہے اور اس پر "صح" کی علامت لگی ہوئی ہے اور یہ بات جاننی چاہیے کہ "صح" کی علامت جس عبارت پر ہو تو یہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ عبارت بھی متن کا حصہ ہے حاشیہ نہیں ہے، لیکن شارح رحمہ اللہ بتا رہے ہیں کہ لفظ "صح" جو مجھے لکھا ہوا ملا ہے یہ مصنف رحمہ اللہ کا خط نہیں ہے، بلکہ اور کسی کا خط ہے۔ بہر حال جس کا بھی خط ہو یہ لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ عبارت متن کا حصہ ہے تو جب

یہ عبارت "هذا التفصيل اذا ... "متن کا حصہ ہے تو "فقوله و ان لم يكن ... " سے شارح رحمہ اللہ اس عبارت کی شرح کر رہے ہیں کہ باندی اور تلوار کے مسئلے میں جو تفصیل گزری کہ جب مشتری نے بعض ثمن دیا اور پھر سکوت کیا یا کہا کہ یہ رقم دونوں کا ثمن ہے تو اس وقت یہ رقم صرف چاندی کی شمار ہوگی تو یہ بات اس وقت ہے جب بائع نے دونوں کا جو ثمن طے کیا ہے وہ چاندی کے ثمن سے زیادہ ہو، جیسا کہ باندی کی صورت میں چاندی ہزار درہم کی اور باندی بھی ہزار درہم کی تھی اور اگر دونوں اشیاء کا ثمن جو بائع نے ہزار درہم طے کیا جو صرف چاندی کی قیمت کے برابر ہے اب یہ بیع ناجائز ہے اس لیے کہ مشتری جو ہزار درہم دے گا وہ چاندی کے متقابل ہو گئے اور مشتری کو باندی بلا عوض کے ملے گی اور یہ ربا ہے یا پھر بائع نے جو قیمت طے کی ہے وہ چاندی کی قیمت سے بھی کم ہے جیسے اسی باندی کے مسئلے میں بائع نے کہا کہ میں باندی کو ہار سمیت آٹھ سو درہم کا فروخت کرتا ہوں تو یہ بھی ناجائز ہے، اس لیے کہ اس میں بھی ربا ہے یا پھر اسی باندی کے مسئلے میں بائع نے باندی کو ہار سمیت ہزار کا فروخت کیا، لیکن یہ معلوم نہیں ہے کہ ہار کتنے کا ہے تو جب یہ معلوم نہیں ہے کہ ہار کتنے کا ہے اس میں ربا کا شبہ آ گیا اور یہ بات گزر گئی ہے کہ شبہ ربا، حقیقت ربا سے حرمت میں ملا ہوا ہے۔

و من باع اناء فضة و قبض ثمنه ثم افترقا صح فيما قبض فقط و اشتركا في الاناء. اى صح البيعُ فيما قبضَ ثمنهُ، و فسد فيما لم يقبضْ، و لا يشيعُ الفسادُ كما ذكرنا في باب السلم ان الفساد طارٍ. و ان استحقَّ بعضُهُ اخذ المشترى باقيه بحصته او ردهُ. اى ان استحقَّ بعضُ الاناء فالمشترى بالخيار، لان الشركة عيبٌ في الاناء، و في صورة قبض بعض الثمن قد ثبت الشركةُ، لكن لا يكونُ للمشترى الردُّ بهذا العيب. لانه تثبتُ برضى المشترى. لان الشركة انما تثبتُ من جهته لانه نقد بعض الثمن دون البعض، فتراضيا بهذا العيب، بخلاف الاستحقاق، اذا المشترى لم يرض به. فلهُ ولايةُ الرد. و لو استحقَّ بعضُ قطعة نقرةٍ بيعتْ اخذ ما بقى بحصتِه بلا خيارٍ. لان الشركة ليست بعيبٍ في قطعةِ النقرة. لان التبعيض لا يضرُّهُ.

## تشریح:

و من باع اناء فضة ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کے پاس چاندی کا کوئی برتن تھا، جس کی قیمت سو درہم تھی، پھر اس نے یہ برتن سو درہم کا کسی کو فروخت کر دیا تو

مشتری نے اس کو پچاس درہم دیئے اور یہ متعاقدین جدا ہو گئے تو اب بائع نے جتنے پیسوں پر قبضہ کیا ہے ان کے بدلے عقد صحیح ہے اور جس پر قبضہ نہیں کیا اس میں عقد فاسد ہو جائے گا تو اس مذکورہ صورت میں عقد پچاس کے بدلے صحیح ہوگا اور بقیہ پچاس جو مشتری نے نہیں دیئے اس میں فاسد ہو جائے گا اور برتن ان دونوں میں مشترک ہو جائے گا اور مشتری کے پچاس درہم نہ دینے سے جو فساد آیا ہے، یہ نہیں پھیلے گا اس لیے کہ عقد صحیح منعقد ہوا تھا یعنی عقد کے اندر کوئی ایسی شرط نہ تھی جس نے عقد کو خراب کیا ہو بلکہ یہ خرابی اس شرط کے نہ ہونے کی وجہ سے جو عقد کے باقی رہنے کے لیے ضروری ہے اور وہ جدا ہونے سے قبل سارے ثمن پر قبضہ کرنا تو اب جتنی مبیع میں یہ بقاء کی شرط ہوگی اس میں عقد صحیح رہے گا اور جس میں نہ ہوگی اس میں فاسد ہو جائے گا تو یہ فساد عارضی ہے جیسا کہ "باب السلم" میں یہ بات گزری کہ جب عقد سلم ہو گیا اور اب اگر رب السلم نے بعض راس المال دیا تو اس کے بقدر ہی اس کو مبیع ملے گی اور باقی مبیع میں عقد فاسد ہوگا تو اس شرط کے نہ ہونے کی وجہ سے فساد نہیں پھیلے گا بلکہ جہاں یہ شرط نہیں ہے صرف وہیں فساد آئے گا۔

وان استحق بعضه سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ ایک شخص نے چاندی کا برتن جو سو درہم کا تھا سو درہم کے بدلے خریدا اور اس پر قبضہ کر لیا پھر ایک شخص اس برتن کے نصف کا مستحق نکل آیا تو اب مشتری کو اختیار ہوگا خواہ باقی برتن جس کا کوئی مستحق نہیں ہے اس کو خریدے یا بیع ختم کر دے تو اب اس مشتری کو اختیار دیا جا رہا ہے کیوں کہ شرکت برتن میں عیب ہے۔ لہٰذا مشتری کو اختیار ہوگا۔

جب شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ شرکت عیب ہے اس لیے مشتری کو خیار ہوگا اس پر ایک اشکال ہوا جس کو شارح نے "وفي صورة بعض" سے نقل کیا ہے۔ اشکال یہ ہے کہ آپ نے ابھی فرمایا کہ شرکت عیب ہے، اس لیے مشتری کو خیار حاصل ہوگا حالانکہ یہی علت مذکورہ بالا صورت میں بھی ہے، لیکن وہاں مشتری کو خیار نہیں ہے وہ اس طرح کہ جب مشتری نے سارے ثمن کی جگہ بعض ثمن دیا تو آپ نے کہا کہ شرکت ثابت ہوگئی تو جب شرکت ثابت ہوگئی تو شرکت کے عیب کی وجہ سے مشتری کو شئی واپس کرنے کا حق ہونا چاہیے تھا جب کہ آپ اس کو یہ حق نہیں دے رہے ہیں۔

اس اشکال کا جواب شارح رحمہ اللہ نے لانہ تثبت سے دیا کہ مذکورہ بالا صورت میں مشتری کو خیار نہیں ہے کیوں کہ اس صورت میں جو شرکت کا عیب آیا ہے وہ مشتری کی رضا کی وجہ سے ہے، کہ شرکت کو مشتری نے ہی ثابت کیا ہے اس لیے اس نے سارا ثمن نہیں دیا بلکہ بعض ثمن دیا تو شرکت مشتری

کی جانب سے ہے اور وہ دونوں (بائع ومشتری) اس شرکت پر راضی بھی تھے بخلاف اس صورت کے ہے جب برتن کا کوئی مستحق نکلا تو اب شرکت کا عیب مشتری کی جانب سے نہیں ہے تو اس کا اختیار ہوگا خواہ شرکت پر راضی ہو جائے اور شئی کو رکھ لے یا واپس کر دے۔

و لو استحق بعض قطعة ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے چاندی کا ٹکڑا جو سو درہم کا تھا اس کو فروخت کر دیا اور مشتری نے سو درہم دے کر اس پر قبضہ کر لیا اس کے بعد اس ٹکڑے کے نصف کا کوئی مستحق نکلا تو اب مشتری کو خیار حاصل نہ ہوگا بلکہ مشتری جو ٹکڑا باقی بچ گیا ہے اس کو بلا اختیار کے لے گا یہ اس لیے کہ شرکت برتن میں عیب ہے اور ٹکڑے میں عیب نہیں ہے کیوں کہ جب کوئی نصف کا مستحق نکلا تو اس کو نصف کاٹ کر دے دیا جائے گا کہ چاندی کے ٹکڑے کو حصے کرنے سے ضرر نہ ہوگا جب کہ برتن میں مقصود ہی نفع اٹھانا ہے اور نفع اسی وقت اٹھایا جا سکتا ہے جس وقت برتن سالم ہو۔ لہذا برتن میں شرکت عیب ہے اور ٹکڑے میں شرکت عیب نہیں ہے۔

وصحّ بيعُ درهمينِ و دينارٍ بدرهمٍ و دينارينِ، و بيعُ كرِ برٍ و كرِ شعيرٍ بكرى برٍ و كرى شعير. هٰذا عندنا و اما عندَ زفر و الشافعي رحمهما الله تعالىٰ فلا يجوزُ. لانه قابلَ الجملة بالجملة، و من ضرورته الانقسامُ على الشيوعِ و في صرفِ الجنس الى خلاف الجنس تغييرُ تصرفه قلنا: المقابلةُ المطلقةُ تحتملُ الصرف المذكور، و ليس فيه تغييرُ تصرفه لان موجبه ثبوتُ الملك في الكلِ بمقابلةِ الكلِ، فيكونُ الدرهمان في مقابلةِ الدينارينِ و الدينارُ في مقابلة الدرهم، و يكون كُر البرِ في مقابلة كرى الشعير، و كرُ الشعير في مقابلة كر البر و بيعُ احد عشرَ درهمًا بعشرةِ دراهم و دينار. بان يكون عشرةُ دراهم بعشرة دراهمَ، بقي درهمٌ في مقابلةِ دينارٍ. و بيعُ درهمٍ صحيحٍ و درهمينِ غلتينِ بدرهمين صحيحينِ و درهمِ غلةٍ. الغلةُ ما يردهُ بيتُ المالِ و ياخذُه التجارُ، و انما يجوزُ هٰذا لتحقق التساوى في الوزنِ و سقوط اعتبارِ الجودة.

## تشریح:

و صح بين درهمين ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ ذکر کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے دو درہم اور ایک دینار کو دو دینار اور ایک درہم کے بدلے فروخت کیا یا پھر گندم کا ایک کُر اور جو کے ایک کُر کو گندم کے

دو کُر اور جو کے دو کُر کے بدلے فروخت کیا تو یہ بیع ہمارے نزدیک جائز ہے جب کہ امام زفر رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ناجائز ہے۔

**لانہ قابل الجملہ**..... سے شارح رحمہ اللہ ان حضرات کی دلیل نقل کر رہے ہیں ان کے نزدیک یہ بیع ناجائز ہے کیوں کہ بائع نے تمام مبیع کو تمام ثمن کے مقابل کیا ہے یعنی جب بائع نے کہا کہ میں نے ایک دینار اور دو درہموں کو ایک درہم اور دو دینار کے بدلے فروخت کیا ہے تو اس نے ''ایک دینار اور دو درہم'' جو ثمن ہے اس کو ''ایک درہم اور دو دینار'' جو مبیع ہے، کے مقابل کیا ہے تو جب بائع نے تمام ثمن کو تمام مبیع کے مقابل کیا ہے تو اس کے لوازمات میں سے یہ ہے کہ تقسیم، شیوع کے طریقے پر ہو تعیین کے طریقے پر نہ ہو جیسے کہ تم کرتے ہو یعنی تمام ثمن کو تمام مبیع کے مقابل ہونے کا تقاضہ یہ ہے کہ تقسیم شیوع کے طریقے پر ہو کہ ثمن جو دو درہم اور ایک دینار ہے تو اس میں ہر درہم کے مثلاً دس حصے فرض کیے جائیں، اسی طرح دینار کے بھی دس حصے فرض کیے جائیں تو اب ثمن میں چوں کہ دو درہم ہیں اس لیے درہم کے بیس حصے ہیں اور دینار کے دس حصے ہیں اب اسی طرح مبیع جو ایک درہم اور دو دینار ہے اس میں بھی درہم کے دس حصے فرض کیے جائیں اور ہر دینار کے بھی دس حصے فرض کیے جائیں تو مبیع میں چوں کہ دو دینار ہیں اس لیے دینار کے اس میں بیس حصے ہیں اور درہم کے دس حصے ہیں تو اب اگر اس طرح تقسیم کر لیا جائے تو یہ بھی فاسد ہے اس لیے کہ ثمن میں درہم کے دو حصے مبیع میں درہم کے ایک حصے کے بدلے ہیں اور اس طرح ثمن میں دینار کا ایک حصہ مبیع میں دینار کے دو حصے کے بدلے ہے اور یہ سود ہے۔ لہٰذا اس عقد کا جو تقاضہ تھا کہ تقسیم شیوع کے طریقے سے ہو اس طریقہ سے بیع فاسد ہے تو اگر تقسیم تعیین کے طریقے سے کی جائے جیسے کہ احناف نے کی ہے تو اس میں بائع کے تصرف کو بدلنا لازم آئے گا یعنی ثمن میں جو دو درہم ہیں ان کو مبیع میں موجود دو دیناروں کے بدلے کیا جائے تا کہ جنس بدل جائے تو جب جنس بدلے گی تو ربا لازم نہ آئے گا اس طرح ثمن میں جو ایک دینار ہے اس کو مبیع میں موجود ایک درہم کے بدلے کر لیا جائے تو جنس مختلف ہو جائے گی اور سود لازم نہ آئے گا تو امام زفر و شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر اس طرح کیا جائے گا تو یہ بائع کے تصرف کو بدلنا لازم آئے گا وہ اس طرح کے بائع نے دو درہموں کو ایک درہم کے بدلے اور ایک دینار کو دو دیناروں کے بدلے کیا ہے اور بائع کے تصرف کو بدلنا صحیح نہیں ہے۔

**قلنا المقابلۃ المطلقۃ** ...... سے شارح رحمہ اللہ احناف کی دلیل اور احناف کی جانب سے امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اور امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کو جواب دیتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا تھا کہ بائع نے

تمام ثمن کو تمام مبیع کے مقابل کیا ہے۔ لہٰذا تقسیم شیوع کے طریقے سے ہونی چاہیے تعیین کے طریقے سے نہ ہو تو اس کا جواب دیا کہ مقابلہ یہاں مطلق ہے یعنی تمام ثمن، تمام مبیع کے مقابل نہیں ہے بلکہ صرف ثمن کو مبیع کے مقابل کیا ہے تو جب مقابلہ مطلق ہے تو اب اس میں دونوں احتمال ہیں کہ تمام مبیع کا تمام ثمن سے مقابلہ ہو جیسا کہ امام زفر رحمہ اللہ نے فرمایا، لیکن اگر یہ احتمال مراد ہوگا تو عقد فاسد ہوگا اور دوسرا یہ بھی احتمال ہے کہ ثمن کا ایک فرد، مبیع کے ایک فرد کے مقابل ہو جیسا کہ ہم نے کیا کہ ثمن کے دو درہم مبیع کے دو دینار کے بدلے ہیں تو اس احتمال کے وقت چوں کہ جنس کے مخالف جنس ہوگی اس لیے عقد جائز ہو جائے گا تو جب مقابلہ مطلق ہے اور اس میں دونوں احتمال ہیں، ایک احتمال عقد فاسد کر رہا ہے اور دوسرا احتمال عقد صحیح کر رہا ہے تو دوسرا احتمال ہی مراد لیا جائے تا کہ عاقل بالغ انسان کا فعل وقول لغو نہ ہو۔

**و لیس فیه تغییر تصرفه**...... سے شارح رحمہ اللہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ و امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کے اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ جو انہوں نے ہم پر کیا کہ اگر جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرا گیا تو بائع کے تصرف کو بدلنا لازم آئے گا اور یہ صحیح نہیں ہے تو اس کا جواب یہ دیا کہ جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے سے بائع کے تصرف کو بدلنا لازم نہیں آ رہا بلکہ جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے سے عقد کے وصف کو بدلنا لازم آ رہا ہے وہ اس طرح کہ عقد کا وصف یہ ہے کہ تقسیم شیوع کے طریقے سے ہو تو ہم نے جو جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرا ہے، اس سے صرف یہ وصف ہی بدلا ہے کہ تقسیم کو شیوع کے طریقے نہ کیا بلکہ تعیین کے طریقے سے کیا اور اس سے بائع کا تصرف نہیں بدلا بلکہ تصرف کا موجب یہ ہے کہ ملک کل مبیع میں کل ثمن کے بدلے ثابت ہو جائے۔ لہٰذا دو درہم، دو دینار کے مقابل اور ایک دینار، ایک درہم کے مقابل ہے اور اسی طرح گندم کا ایک کر، جَو کے دو کُر کے مقابل ہے اور جو کا ایک کُر گندم کے دو کُر کے مقابل ہو گیا۔

**وبیعُ منْ علیه عشرةُ دراهمَ ممن هی له دینارًا بها مطلقةً ان دفعَ الدینارَ و تقاصا العشرةَ بالعشرةِ.** ای لزیدٍ علی عمرٍو عشرةُ دراهم، فباع عمرٌو دیناراً من زیدٍ بعشرةٍ مطلقةٍ ای لم یضف العقد بالعشرةِ التی علی عمرٍو. صح البیعُ ان دفعَ عمرٌو الدینارَ، فصار لکل واحدٍ منهما علی الاخر عشرةٌ دراهم، فتقاصا العشرةَ بالعشرةِ، فیکونُ هذا التقاص فسخًا للبیع الاولِ، و هو بیعُ الدینار بالعشرة المطلقة، و بیعًا

**للدينارِ بالعشرةِ التى على عمرٍو، اذ لو لم يُحملُ على هٰذا لكانَ استبدالاً ببدلِ الصرفِ و لا يجوزُ، هٰذا اذا باعَ الدينارَ بالعشرةِ المطلقةِ، اما اذا باعهُ بالعشرةِ التى له على عمرٍو صح، و يقع المقاصةُ بنفسِ العقدِ. فان غلب على الدرهمِ الفضةُ و على الدينارِ الذهبُ فهما فضةٌ و ذهبٌ حكمًا فلم يجزْ بيعُ الخالصةِ به و لا بيعُ بعضِهٖ ببعضٍ الا متساويًا وزنًا، و ان غلبَ عليهما الغشُ فهما فى حكمِ العرضينِ، فبيعُهُ بالفضةِ الخالصةِ على وجوهِ حليةِ السيفِ. اى ان كانت الفضةُ الخالصةُ مثلَ الفضةِ التى فى الدراهمِ او اقلَ او لا يُدرىٰ لا يصحُ، و ان كانت اكثرَ يصحَ ان لم يفترقا بلا قبضٍ. و بجنسِهٖ متفاضلا صحَ بشرطِ القبضِ فى المجلس. و انما يصحُ صرفًا للجنسِ الى خلافِ الجنسِ، لانه فى حكمِ شيئينِ فضةٍ و صفرٍ، فاذا شرطُ القبضُ فى الفضةِ يشترطُ فى الصفرِ لعدمِ التمييزِ.**

## تشریح:

**و بيع من عليه**...... سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ زید کے عمرو کے ذمے دس درہم دین تھے، پھر عمرو نے زید کو ایک دینار، دس درہم کے بدلے فروخت کیا اور یہ نہیں کہا کہ یہ دینار ان دس دراہم کے بدلے ہے جو تم نے مجھ سے لینے ہیں بلکہ مطلق دس درہم کے بدلے فروخت کیا اور عمرو نے زید کو ایک دینار دے دیا تو اب عمرو کے بھی زید کے ذمے دس درہم دین ہو گئے جبکہ زید کے تو پہلے سے عمرو پر دس درہم قرض تھے جب ان دونوں میں سے ہر ایک پر دوسرے کے دس درہم قرض ہیں تو اب ان دونوں نے دس درہم کو دس درہم کے بدلے تقاصی کر لیا تو یہ جائز ہے (تقاصی کا مطلب یہ ہے کہ عمرو نے زید سے کہا کہ مجھ سے تم نے دس درہم لینے ہیں اس کے بدلے میرے وہ دس درہم ہو گئے جو میں نے تم سے لینے ہیں یعنی دس درہم کو دس درہم کے بدلے کر لیا۔) اور یہ جائز ہونا ہمارے نزدیک ہے جب کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ناجائز ہے۔

امام زفرؒ کی دلیل قیاس پر مبنی ہے کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مذکورہ عقد ناجائز ہو اس لیے کہ یہ عقدِ صرف ہے کہ عمرو نے ایک دینار کو دس درہم کے بدلے فروخت کیا ہے تو جب یہ عقد صرف ہے تو اس میں دینار کو دس درہم کے ساتھ قبضے سے قبل بدلنا استبدال ہے اور یہ ناجائز ہے۔

ہماری دلیل استحسان پر مبنی ہے کہ یہ جو عقد صرف عمرو اور زید کے درمیان ہوا کہ عمرو نے ایک دینار

کو دس درہم کے بدلے فروخت کیا تو اس میں ایسا ثمن واجب ہوتا ہے جس پر جدا ہونے سے قبل قبضہ کیا جائے تا کہ ربا لازم نہ آئے اور عمرو کو ایک دینار کے بدلے ایسے دس درہم مل رہے ہیں جو دین ہیں اور ان پر قبضہ متصور نہیں ہے جب دین پر قبضہ متصور نہیں ہے تو اب دونوں عوضین پر قبضہ کرنا ضروری بھی ہے چنانچہ عمرو اور زید نے جو تقاصی کی ہے یہ عقد کے بالکل مخالف ہے کیوں کہ عقد کا تقاضہ یہ ہے کہ عوضین پر قبضہ ہو اور تقاصی سے یہ ثابت نہیں ہو رہا، لیکن بائع و مشتری نے باہمی رضامندی سے چوں کہ تقاصی کی ہے تو اس کو واقع بھی کرنا ہے اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ تقاصی عقد اول کو فسخ کردے اور ایک نئی بیع ثابت کرے اسی بات کو شارح ''**فیکون هذا التقاص فسخا للبیع**'' سے بیان کر رہے ہیں یعنی یہ جو تقاصی ہوئی ہے اس نے عمرو اور زید میں ہونے والی بیع کو فسخ کر دیا وہ بیع یہ تھی کہ عمرو نے ایک دینار زید کو مطلق دس دراہم کے بدلے فروخت کیا تھا تو جب اس تقاصی نے پہلی بیع کو فسخ کر دیا تو اب اسی تقاصی نے دوسری بیع کو ثابت کیا کہ ایک دینار کی بیع ان دس دراہم کے بدلے ہوئی ہے جو عمرو کے ذمے تھے لہٰذا یہ بات ثابت ہوئی کہ اس تقاصی نے پہلی بیع کو فسخ کر کے دوسری بیع کو ثابت کیا اگر اس تقاصی کو اس پر محمول نہ کیا جائے اور پہلی بیع باقی رہتی تو پھر بدل صرف کو بدلنا لازم آتا، وہ بدلنا اس طرح لازم آتا کہ عمرو نے تو ایک دینار مطلق دس دراہم کے بدلے فروخت کیا تھا اور پھر یہ ان دراہم کے بدلے ہو گیا جو عمرو کے ذمے تھے تو اس طرح بدل صرف تبدیل ہو جائے گا اور یہ ناجائز ہے لہٰذا اس تقاصی کو اسی پر محمول کیا جائے جیسا کہ ہم نے کہا ہے۔

وہ صورت تھی کہ جب عمرو نے زید کو ایک دینار مطلق دس دراہم کے بدلے فروخت کیا اس کے بعد اس دینار کو ان دس دراہم کے بدلے کیا گیا جو عمرو کے ذمے دین تھے اس کی ایک دوسری صورت بھی ہے جس کو شارح ''**اما اذا باعه بالعشرة**'' سے بیان کر رہے ہیں کہ اگر عمرو نے زید کو ایک دینار ان دس دراہم کے بدلے فروخت کیا تو یہ بیع صحیح ہو جائے گی اور یہاں تقاصی الگ سے کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ عقد سے ہی تقاصی ثابت ہو گئی ہے۔

**فان غلب علی الدراهم**...... سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کو جاننے سے قبل یہ بات جاننی چاہیے کہ درہم و دینار میں کھوٹ یا تو خلقۃ ہوتی ہے یا پھر عادۃ (یعنی درہم صحیح بنانے کے لیے کھوٹ ملائی جاتی ہے) ہوتی ہے تو جب ہر درہم و دینار میں کھوٹ ہے تو اب غالب کا اعتبار ہوگا یعنی جو شئی غالب ہوگی اسی کا اعتبار ہوگا۔ مذکورہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر درہم میں چاندی اور دینار میں سونا غالب ہو تو یہ دونوں سونے اور چاندی کے حکم میں ہوں گے اس لیے کہ غالب کا اعتبار ہے اور غالب چاندی اور سونا

ہے تو جب یہ دونوں درہم و دینار چاندی اور سونے کے حکم میں ہیں تو ان کو خالص درہم و دینار کے بدلے فروخت نہیں کیا جا سکتا مگر یہ کہ دونوں وزن کے اعتبار سے برابر ہوں، جیسے اگر وہ دراہم جن میں چاندی غالب ہے، ان کا وزن پچاس گرام ہے تو اس کے مقابل خالص دراہم کا وزن بھی پچاس گرام ہی ہو اور اسی طرح وہ دراہم جن میں چاندی غالب ہے، ان کی بیع انہی جیسے دوسرے دراہم سے کرنا جن میں چاندی غالب ہو اسی وقت جائز ہوگی جب دونوں وزن میں برابر ہوں۔

**و ان غلب علیهما الغش** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ صورت بیان کر رہے ہیں کہ اگر دراہم میں کھوٹ غالب ہو اور چاندی کم ہو تو اب یہ دونوں سامان کے حکم میں ہیں۔ یعنی اب یہ دونوں اس سامان کے حکم میں ہو گئے ہیں جس سامان میں سونا یا چاندی ہوتا ہے جیسا کہ پہلے تلوار والا مسئلہ گزرا کہ اس کے ساتھ چاندی لگی ہوئی تھی تو جب یہ سامان کے حکم میں ہیں تو اب اس کو خالص چاندی اور سونے کے بدلے فروخت کر سکتے ہیں جیسا کہ تلوار کی صورت میں کر سکتے تھے یعنی اگر ایک شخص کے پاس دس دراھم ایسے ہیں جن میں کھوٹ غالب ہے اور یہ معلوم نہیں ان دراہم میں چاندی کتنی ہے ......؟ تو اب ان کو خالص دراہم کے بدلے فروخت نہیں کیا جائے گا اور اگر یہ معلوم ہے کہ ان دراہم میں چاندی پانچ گرام ہے پھر ان دراہم کو ایسے خالص دراہم کے بدلے فروخت کیا جن میں تین گرام چاندی ہے تو یہ بھی ناجائز ہے اور اگر ان دراہم کو ایسے خالص دراہم کے بدلے فروخت کیا جن میں پانچ گرام چاندی ہے تو یہ بھی ناجائز ہے اور اگر ان دراہم کو ایسے خالص دراہم کے بدلے فروخت کیا جن میں دس گرام چاندی ہے تو یہ جائز ہے بشرطیکہ قبضے سے قبل جدا نہ ہوں کیوں کہ یہ بیع صرف ہے یہی مطلب شار رحمہ اللہ کی اس عبارت ''ای ان کانت الفضة الخالصة...... الخ کا ہے۔

**و بجنسه متفاضلا** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ یہ دراہم جن میں کھوٹ غالب ہے اگر ان دراہم کو انہی کی جنس کے دوسرے دراہم جن میں کھوٹ غالب ہو اگر متفاضلا (زیادتی) فروخت کیا جائے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس دس دراہم ہیں جن میں کھوٹ غالب ہے، ان میں چاندی پانچ گرام ہے، اب ان دراہم کو ایسے ہی دوسرے دراہم کے بدلے فروخت کیا گیا جن کی تعداد بیس ہے اور ان میں چاندی دس گرام ہے تو یہ جائز ہے، لیکن مجلس میں دونوں عوضوں پر قبضہ کرنا شرط ہے اب یہ جائز ہے اس کی دلیل شارح رحمہ اللہ ''انما یصح صرفا ......'' سے دی کہ ہم جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیر دیں گے یعنی بائع نے جو دراہم دیے ہیں ان میں جو کھوٹ ہے یہ مشتری کے دراہم میں موجود چاندی کے بدلے ہے اور بائع کے دراہم میں جو چاندی ہے یہ مشتری کے دراہم میں

موجود کھوٹ کے بدلے ہے تو جب جنس الگ الگ ہے تو زیادتی جائز ہے رہی یہ بات کہ مجلس میں قبضہ کیوں شرط ہے......؟ تو اس کی دلیل شارح ''لانہ فی حکم...... سے دی کہ یہ دراہم دو اشیاء کے حکم میں ہیں ان میں پیتل بھی ہے اور چاندی بھی ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ چاندی میں تو مجلس کے اندر قبضہ شرط ہے جب چاندی میں قبضہ شرط ہے تو پیتل میں بھی شرط ہوگا اس لیے کہ پیتل کو چاندی سے الگ نہیں کیا جا سکتا تو جب اس کو الگ نہیں کیا جا سکتا تو جو حکم چاندی کا ہے وہی حکم پیتل کا بھی ہے۔

وانْ شریٰ سلعةً بالدراهمِ المغشوشةِ او بالفلوسِ النافقةِ صحَ، فان كسدتْ بطلَ. اى كسدتْ قبلَ تسليمِها بطلَ عند ابى حنيفة رحمه اللّٰه تعالىٰ، و عندهما لا يبطلُ، فعند ابى يوسف رحمه اللّٰه تعالىٰ يجبُ قيمتُها يومَ البيعِ، و عند محمد رحمه اللّٰه تعالىٰ آخرَما يتعاملُ بهِ الناسُ. و لو استقرضَ فلوسًا فكسدتْ يجبُ مثلُها. هٰذا عند ابى حنيفة رحمه اللّٰه تعالىٰ، و عند ابى يوسف رحمه اللّٰه تعالىٰ يجبُ قيمتُها يومَ القبضِ، و عند محمد رحمه اللّٰه تعالىٰ يومَ الكسادِ كما مر. و من شریٰ شيئًا بنصفِ درهمٍ فلوسٍ او دانقِ فلوسٍ او قيراطِ فلوسٍ صحَ، و عليه ما يباعُ بنصفِ درهمٍ او دانقٍ او قيراطٍ منها. اى اشترىٰ بنصفِ درهمٍ او دانقٍ او قيراطٍ على ان يعطىَ عوض ذالكِ الثمنِ فلوسًا صحَ، و على المشترى من الفلوسِ ما يُعطىٰ فى مقابلةِ ذالك الثمنِ، و القيراطُ عند الحساب نصفُ عُشرِ المثقالِ، و عند زفر رحمه اللّٰه تعالىٰ لا يجوزُ هٰذا البيعُ، لان الفلوسَ عدديةٌ، و تقديرُها بالدانقِ و نحوِهٖ ينبئُ عن الوزنِ، و لنا ان الثمنَ هو الفلوسُ، و هى معلومةٌ.

## تشریح:

و ان شری سلعة...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کھوٹے دراہم کے بدلے کوئی شئی خریدی اور ابھی بائع کو دراہم حوالے نہیں کیے تھے کہ وہ دراہم، غیر رائج ہو گئے تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیع باطل ہو گئی ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بیع باطل نہ ہوگی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ان دراہم کی وہ قیمت واجب ہوگی جو قیمت بیع کے دن تھی اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ان دراہم کی وہ قیمت واجب ہوگی جو قیمت ان دراہم کی اس دن تھی جس دن لوگوں نے ان کے ساتھ آخری بار معاملہ کیا تھا۔

**و لو استقرض فلوسا**...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی دوسرے سے فلوس قرض لیے پھر وہ کھوٹے ہو گئے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ بازار سے ویسے ہی کھوٹے فلوس لے کر واپس کرے گا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کے ذمے ان فلوس کی وہ قیمت ہے جو قبضہ کرنے کے دن تھی اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ان فلوس کی وہ قیمت ہے جو قیمت اس دن تھی جس دن لوگوں نے ان سے آخری دن معاملہ کیا تھا۔

**ومن شری شیا بنصف درھم**...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کہا کہ میں نے یہ شئی نصف درہم کی یا نصف دانق یا نصف قیراط کی خریدتا ہوں، لیکن یہ نصف درہم یا دانق یا قیراط چاندی کا نہ ہوگا بلکہ میں اس کے بدلے اتنے فلوس دوں گا جو نصف درہم کے یا نصف دانق کے یا نصف قیراط کے ملتے ہیں تو یہ بیع صحیح ہے اور اس مشتری کے ذمے اتنے فلوس دینا لازم ہیں جو بازار سے نصف درہم یا دانق یا قیراط کے ملتے ہیں یہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیع ناجائز ہے۔

امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے شئی کو فلوس کے بدلے خریدا ہے اور فلوس عددی ہیں اور درہم یا دانق یا قیراط وزنی ہیں تو اس نے جب درہم وغیرہ کو ذکر کیا اور فلوس ادا کیے تو گویا اس نے وزنی شئی کو ذکر کر کے عددی کو بھی وزنی بنا دیا اور یہ ناممکن ہے اس لیے کہ فلوس تو عددی ہی رہیں گے تو جب اس نے وزنی شئی کو ذکر کیا تو اس کا یہ ذکر کرنا عدد کے بیان کا فائدہ نہیں دیتا جب یہ عدد کے بیان کا فائدہ نہیں دیتا تو ثمن مجہول ہو گیا اور جب ثمن مجہول ہو تو بیع ناجائز ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ مشتری نے جب درہم کا ذکر کیا اس کے بعد اس کی فلوس کے ساتھ صفت لے کر آیا کہ وہ نصف درہم فلوس ہوں گے حالاں کہ یہ ناممکن ہے کہ درہم فلوس ہو جائیں کیوں کہ درہم، چاندی کا ہوتا ہے اور فلوس، پیتل وغیرہ کا ہوتا ہے تو جب اس نے درہم کی صفت فلوس لائی تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان فلوس سے مراد وہ فلوس ہیں جو نصف درہم کے بدلے فروخت کیے جاتے ہیں اور یہ معلوم ہے۔ نصف درہم کے فلوس کتنے ہیں۔ لہٰذا ثمن معلوم ہے مجہول نہیں ہے جیسا کہ امام زفر رحمہ اللہ نے فرمایا ہے۔

**و لو قالَ لمنْ اعطاهُ درهمًا: اَعْطِني بنصفِهِ فلوساً و بنصفِهِ نصفاً الا حبةً فسد البيعُ. اى قال: اعطني بنصفِهِ فلوسًا و بنصفِهِ ما ضربَ من الفضةِ على وزنِ نصفِ درهمٍ الا حبةً، فيلزمُ الربوا. بخلاف اعطني نصفَ درهمٍ فلوسٍ و نصفًا الا**

حبةً. ای اعطاه الدرهمَ و ذکر الثمنَ، و لم یُقسِم علی اجزاءِ الدرهمِ. فالنصفُ الا حبةً بمثلِه، و ما بقی بالفلوسِ، و لو کرر "اعطنی" صحَ فی الفلوسِ فقط. ای کرَر لفظ "اعطنی" فی الصورةِ الاولیٰ، و هی تقسیمُ الدرهمِ صحَ فی الفلوسِ و لم یصحْ فی الدرهمِ الا حبةً، لانه لما کرَر "اعطنی" صار بیعینِ.

## تشریح:

**ولو قال لمن اعطاه** ...... سے پہلا مسئلہ بیان کیا کہ اگر ایک شخص نے کسی صیرفی (روپے، پیسے کی تجارت کرنے والا) کو ایک درہم دیا اور اس کو کہا کہ اس درہم کے نصف کے بدلے مجھے فلوس دے اور اس درہم کے نصف کا مجھے "**نصف الاحبة**" (ایک چھوٹا درہم ہوتا ہے جس کا وزن نصف درہم سے رائی کے دانے کے بقدر کم ہوتا ہے) دے تو یہ بیع فاسد ہے کیوں کہ اس میں سود لازم آئے گا یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ بیع فلوس میں جائز ہے اور "**نصف الاحبة**" میں فاسد ہے۔ صاحبین رحمہما اللہ یہ فرماتے ہیں کہ نصف درہم کی بیع، فلوس کے بدلے جائز ہے بہر حال "**نصف الاحبة**" چوں کہ نصف درہم سے کم ہے تو اس میں سود لازم آئے گا وہ اس طرح کہ جب مشتری نے نصف درہم کے فلوس لے لیے تو اب اس مشتری کا نصف درہم صیرفی کے پاس موجود ہے تو جب صیرفی نے اس مشتری کو "**نصف الاحبة**" دیا تو یہ چوں کہ نصف درہم سے کم ہے لہذا مشتری کے نصف درہم میں سے تھوڑی سی چاندی صیرفی کو بغیر کسی عوض کے مل گئی اور یہ سود ہے اور امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک پورا عقد ہی فاسد ہے اس لیے کہ جب "**نصف الاحبة**" میں سود لازم آیا ہے تو اس کی وجہ سے فلوس میں بھی بیع ناجائز ہوگی کیوں کہ یہ صفقہ واحد ہے تو جب صفقہ واحد ہے لہذا سارا صفقہ ہی خراب ہوگا۔

**بخلاف اعطنی** ...... سے مصنف رحمہ اللہ دوسرا مسئلہ ذکر کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے صیرفی کو ایک درہم دیا اور اس سے کہا کہ تو مجھے نصف درہم کے فلوس اور "**نصف الاحبة**" دے تو اب یہ بیع صحیح ہے اس لیے کہ جب صیرفی نے اس کو "**نصف الاحبة**" دیا تو اب یہ "**نصف الاحبة**" اس "**نصف الاحبة**" کے بدلے ہو گیا جو مشتری کے درہم میں ہے جو اس نے صیرفی کو دیا تھا تو اب مشتری کے صیرفی کے پاس نصف درہم اور کچھ چاندی بچ گئی اور اس کے بدلے صیرفی نے فلوس دے دیئے چوں کہ فلوس اور درہم کی جنس الگ ہے اس لیے تفاضل جائز ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ اس مسئلے میں اور اس سے ماقبل والے مسئلے میں وجہ فرق کیا ہے؟ کہ اس میں بیع فاسد تھی اور اس میں صحیح ہے تو اسی فرق کی طرف شارح نے "ولم یقسم علی اجزاء الدرهم" سے اشارہ کر دیا ہے کہ پہلی صورت میں مشتری نے جب میں نے درہم دیا تو اس کو تقسیم کر دیا کہ اس کے نصف کے بدلے فلوس اور اس کے نصف کے بدلے "نصف الاحبہ" ہے اور اس صورت میں مشتری نے درہم کو تقسیم نہیں کیا بلکہ یوں کہا کہ نصف درہم سے فلوس اور "نصف الاحبہ" دے تو اس صورت میں سود لازم نہ آئے گا جب کہ پہلی صورت میں سود لازم آ رہا تھا۔

و لو کرر اعطی صح فی سے مصنف رحمہ اللہ تیسرا مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کا تعلق پہلے مسئلے کے ساتھ ہے کہ پہلے مسئلے میں جب مشتری نے کہا کہ "اعطنی بنصفه فلوسا و بنصفه نصفا الاحبة" تو یہ بیع فاسد تھی اب اگر مشتری اس جملے میں لفظ "اعطنی" کا تکرار کرے اور یوں کہے کہ "اعطنی بنصفه فلوسا و اعطنی بنصفه نصفا الاحبة" تو صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک فلوس میں بیع درست ہو جائے گی اس لیے کہ جب اس نے لفظ "اعطنی" کا تکرار کیا تو اب یہ دو الگ سودے ہو گئے لہذا "نصف الاحبة" والے سودے کے خراب ہونے کی وجہ سے فلوس والا سودا خراب نہ ہوگا جب کہ لفظ "اعطنی" زیادہ نہ کرنے کی صورت میں یہ ایک ہی سودا تھا لہذا "نصف الاحبة" کی وجہ سے فلوس میں بھی بیع ناجائز ہو گئی تھی۔ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک خواہ لفظ "اعطنی" کا تکرار کرے یا تکرار نہ کرے دونوں صورتوں میں فلوس میں بیع درست ہوگی۔

# كتاب الكفالة

و هي. ضمُّ ذمةٍ الى ذمة في المطالبة لا في الدين. هو الاصحُ، و عند البعض: هو ضمُّ الذمة الى الذمة في الدين، لانه لو لم يثبت الدينُ لم يثبت المطالبةُ، و الاصحُ الاولُ، لان الدين لا يتكررُ، فانه لو اوفاه احدُهما لا يبقى على الاخر شئٌ.

تشریح:

کفالت کا لغوی معنی "ذمہ دار ہونا" اور "ملانا" ہے۔ کفالت کے شرعی معنی میں فقہاء کا اختلاف ہے اکثر احناف کا اور امام احمد رحمہ اللہ وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ کفالت "ضم ذمة الى ذمه في المطالبة" ہے یعنی اس تعریف کے مطابق جب زید، عمرو کا کفیل بنے گا تو دائن کے لیے کفیل (زید) سے مطالبہ کا حق حاصل ہے کہ اس سے مطالبہ کرے اور بعض کے نزدیک کفالت "ضم ذمة الى ذمة في الدين" ہے اس تعریف کے مطابق جب زید، عمرو کا کفیل بنے گا تو زید کے ذمے بھی عمرو کا دین آجائے گا ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اگر زید کے ذمے دین ثابت نہیں کیا جاتا تو پھر زید سے مطالبہ کس وجہ سے کیا جا رہا ہے لیکن پہلا قول اصح ہے اس لیے کہ دین کا تکرار نہیں ہو سکتا کہ عمرو کے ذمے جو دین تھا وہ زید کے ذمے بھی ہو جائے اس لیے کہ اگر ان میں سے ایک نے دین کو ادا کر دیا تو اب دوسرے کے ذمے کوئی شئی باقی نہیں رہے گی پس معلوم ہوا کہ کفالت مطالبے کو ملانے کا نام ہے دین کو ملانے کا نام نہیں ہے۔

و هي ضربان: بالنفس و المال، فالاول ينعقدُ بكفلتُ بنفسه و نحوها مما يعبرُ به عن بدنه و بنصفه و بثلثه و بضمنتهُ عليَّ. او اليَّ او انا به زعيمٌ او قبيلٌ، و يلزمهُ احضارُ المكفول به ان طلب المكفولُ له، فان لم يحضرهُ يحبسهُ الحاكمُ، و ان عيّن وقت تسليمه لزمهُ ذالك، و يبرأ بموت من كفل به و لو انه عبدٌ. و انما قال هذا، دفعا لتوهم انّ العبد مالٌ. فاذا تعذر تسليمُهُ لزم قيمتُهُ. و بدفعه الى من كفل لهُ

حیثُ یمکنهُ مخاصمتهُ، و انْ لم یقل: اذا دفعتُ الیک فانا برئٌ، فان شرطَ تسلیمَهُ فی مجلسِ القاضی و سلمَ فی السوقِ او فی مصرٍ آخرَ برئَ و ان سلمَ فی بریةٍ او فی السوادِ او فی السجنِ و قد حبسَهُ غیرُهُ لا. قیل: فی زمانِنا لایبرأُ بتسلیمِهٖ فی السوقِ، لانهُ لا یعاونُهُ احدٌ علیٰ احضارِهٖ مجلسِ القضاءِ، فعلیٰ هٰذا ان سلمهُ فی مصرٍ آخرَ، انما یبرأُ اذا سلمهُ فی موضعٍ یقدرُ علی احضارِهٖ فی مجلسِ القضاءِ، حتیٰ لو سلمَهُ فی سوقِ مصرٍ آخرَ لا یبرأُ فی زمانِنا، لعدمِ حصولِ المقصودِ، قولهُ: و قد حبسَهُ غیرهُ ای غیرُ هٰذا الطالبِ، قیل: انما لا یبرأُ هٰهُنا اذا کان السجنُ سجنُ قاضٍ آخرَ، اما لو کان السجنُ سجنُ هٰذا القاضی یبرأُ، و ان کان حبسهُ غیرُ الطالبِ، لان القاضی قادر علی احضارِهٖ من سجنِهٖ. و بتسلیمِ مَنْ کفل بهٖ نفسَهُ من کفالتِهٖ. ای بتسلیمِ المکفولِ بهٖ نفسَهُ من کفالةِ الکفیلِ. و بتسلیمِ و کیلِ الکفیلِ و رسولِهٖ الیه. "الیه" متعلقٌ بالتسلیمِ و الضمیرُ راجعٌ الی المکفولِ لهٗ. و لو ماتَ المکفولُ له فللوصِی و الوارثِ مطالبتُهُ بهٖ. ای مطالبةُ الکفیلِ بالمکفولِ بهٖ.

## تشریح:

مصنف رحمہ اللہ جب کفالت کی تعریف سے فارغ ہوئے تو اب اس کی دو قسمیں بیان کررہے ہیں (۱) کفالت بالنفس (۲) کفالت بالمال۔

کفالت بالنفس یہ ہے کہ آدمی کسی دوسرے کی ذات کا کفیل بنے کہ اگر یہ شخص فلاں روز حاضر نہ ہوا تو میں اس کے لانے کا یا حاضر کرنے کا کفیل ہوں۔

کفالت بالمال یہ ہے کہ ایک شخص کے کسی پر کچھ پیسے ہیں تو اب دوسرا شخص اس رقم کا کفیل بن گیا کہ اگر اس نے یہ رقم نہ دی تو میں ادا کردوں گا۔ یہ تو دین کی صورت ہے کفالت بالمال عین کی کفالت کو بھی شامل ہے یعنی ایک شخص نے کسی سے کوئی شئی لینی ہے تو اب دوسرا شخص اس کا کفیل بن گیا کہ اگر فلاں شخص نے یہ شئی نہ دی تو میں اس کا کفیل ہوں، اس کے بعد مصنف رحمہ اللہ نے کفالت جن الفاظ سے منعقد ہوتی ہے ان کو ذکر کیا کہ "کفلت بنفسه" اور اس جیسے وہ الفاظ جن سے انسانی بدن کو تعبیر کیا جاتا ہے ان سے کفالت بالنفس منعقد ہوتی ہے۔۔

ویلزمه احضار المکفول به ...... سے مصنف رحمہ اللہ کفالت بالنفس کا حکم بیان کررہے ہیں

یعنی جب ایک شخص کسی کی ذات کا کفیل بنا تو اب مکفول عنہ کو اس وقت حاضر کرنا لازم ہوگا جب مکفول لہ اس کا مطالبہ کرے اگر مکفول لہ نے اس کا مطالبہ نہیں کیا تو کفیل کے ذمے اس کو حاضر کرنا بھی نہیں ہے اگر مکفول لہ نے کفیل سے مکفول عنہ کا مطالبہ کیا اور کفیل نے اس کو حاضر نہ کیا تو اب حاکم اس کو قید کرے گا یہ کفیل کو حاکم اس وقت قید کرے گا جب کفیل مکفول عنہ کو حاضر کرنے سے عاجز نہ ہوا گر کفیل، مکفول عنہ کو حاضر کرنے سے عاجز ہے تو اس وقت قید نہیں کرے گا اس لیے کہ قید کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے جیسا کہ مکفول عنہ کہیں چلا گیا ہے اور کفیل کو اس کی جگہ کا علم نہیں ہے اور اگر علم ہے تو پھر حاکم کفیل کو آنے جانے کی مدت دے کر اس کو لینے بھیجے گا یہ ساری صورت اس وقت تھی جب کفیل نے مکفول عنہ کو حاضر کرنے کی مدت نہیں متعین کی تھی، اگر مدت متعین کی تھی کہ فلاں تاریخ کو حاضر کرنا ہے تو اب کفیل سے مکفول لہ خواہ مطالبہ کرے یا نہ کرے، کفیل کے ذمے اس کو حاضر کرنا ضروری ہے۔

**ویبراء بموت من کفل** ...... سے مصنف رحمہ اللہ کفالت بالنفس سے بری ہونے کی صورتیں ذکر کررہے ہیں جن کی تعداد چار ہے۔ **یبرا بموت من** ...... سے پہلی صورت ذکر کی کہ اگر ایک شخص کسی کی ذات کا کفیل بنا اور وہ مکفول عنہ ہی مرگیا تو اب یہ کفیل بری ہو جائے گا اس لیے اب اس کو حاضر کرنے سے عاجز ہے، اگر چہ مکفول عنہ غلام ہو یعنی اگر مکفول عنہ غلام تھا اور وہ مرگیا تو بھی کفیل بری ہو جائے گا۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے غلام کا ذکر اس لیے کیا کہ کسی کو وہم نہ ہو کہ مکفول عنہ اگر غلام ہو اور وہ مرجائے تو کفیل کو بری نہ ہونا چاہیے بلکہ اس کے ذمے اس غلام کی قیمت لازم ہونی چاہیے کیونکہ غلام مال تو اس وہم کو دور کیا کہ مکفول عنہ خواہ غلام ہو یا آزاد ہو بہر صورت اگر وہ مرگیا تو کفیل بری ہو جائے گا۔

دوسری صورت **وبدفعة الی من کفل** ...... سے بیان کررہے ہیں کہ اگر ایک شخص کسی کا کفیل بنا اور اس کفیل نے مقرر تاریخ پر اس مکفول عنہ کو مکفول لہ کے ایسی جگہ حوالے کیا جہاں مکفول لہ اس مکفول عنہ سے جھگڑا کرسکتا تھا تو اب کفیل بری ہو گیا اگر چہ کفیل نے یہ نہ کہا ہو کہ جب میں حوالے کردوں گا تو میں بری ہو جاؤں گا

**فان شرط تسلیمه** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بیان کررہے ہیں کہ اگر ایک شخص کسی کا کفیل بالنفس بنا اور مکفول لہ نے یہ شرط رکھی کہ مکفول عنہ مجھے قاضی کی مجلس میں حوالے کرنا اور کفیل نے اس کو مکفول عنہ بازار میں یا دوسرے شہر میں حوالے کیا تو یہ کفیل بری ہو جائے گا۔ مصنف رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ اس بات پر تفریع کیا کہ کفیل نے اگر مکفول عنہ کو ایسی جگہ سپرد کیا جہاں اسے جھگڑے پر قدرت

ہے تو کفیل بری ہو جائے گا تو شرط قاضی کے پاس سپرد کرنے کی تھی لیکن اس نے بازار یا شہر میں سپرد کیا تو ان دونوں جگہوں میں چونکہ جھگڑے پر قدرت ہے، لہٰذا کفیل بری ہو جائے گا۔ یہ متقدمین کا مذہب ہے۔

اور اگر مکفول لہ نے قاضی کی مجلس میں حوالے کرنے کی شرط لگائی اور کفیل نے گاؤں میں یا پھر کفیل نے مکفول عنہ کو جیل میں حوالے کیا جب کہ جیل میں مکفول عنہ کو مکفول لہ کے علاوہ کسی دوسرے شخص نے بند کروایا ہوا ہے تو اب کفیل بری نہ ہوگا بہر حال گاؤں اور جنگل میں اس لیے کہ مکفول لہ جھگڑے پر قادر نہیں ہے اور اسی طرح جب مکفول عنہ جیل میں قید ہے تو اب بھی جھگڑے پر قادر نہیں ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے یہ جو فرمایا کہ جب کفیل نے مکفول عنہ کو جیل میں حوالے کیا تو کفیل بری نہ ہوگا تو شارح رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ یہ بری نہ ہونا اس وقت ہے جب یہ مکفول عنہ اس قاضی کی جیل میں بند نہ ہو جو مکفول لہ کا قاضی ہے یعنی مکفول لہ جس قاضی کے پاس گیا اگر مکفول عنہ اس جیل میں نہ ہو تو کفیل بری نہ ہوگا بہر حال اگر اسی جیل میں ہو جس میں مکفول لہ کا قاضی متعین ہے تو اب یہ کفیل بری ہو جائے گا اس لیے کہ قاضی مکفول عنہ کو حاضر کرنے پر قادر ہے۔

**و بتسلیم من کفل** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تیسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص کسی کی ذات کا کفیل بنا اور مقررہ وقت پر مکفول عنہ نے اپنے آپ کو مکفول لہ کے حوالے کر دیا تو اب یہ کفیل بری ہو جائے گا یعنی مکفول بہ کے اپنے آپ کو حوالے کرنے کی وجہ سے کفیل کفالت سے بری ہو جائے گا۔

**وبتسلیم وکیل الکفیل** ...... سے مصنف چوتھی صورت بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کسی کی ذات کا کفیل بنا اور پھر کفیل کے وکیل نے یا کفیل کے رسول نے مکفول عنہ کو مکفول لہ کے حوالے کر دیا تو اب بھی کفیل بری ہو جائے گا۔ شارح رحمہ اللہ نے متن میں موجود لفظ "**الیہ**" کی ترکیب بتائی کہ جار مجرور **تسلیم** کے متعلق ہے اور ضمیر مجرور مکفول لہ کی طرف راجع ہے۔ مطلب یہ ہوگا کہ کفیل کے وکیل کے یا اس کے رسول کے مکفول لہ کی طرف حوالے کرنے وجہ سے کفیل بری ہو جائے گا۔

**ولو مات المکفول لہ** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر کفالت بالنفس میں مکفول لہ مر گیا تو اب اس کا وصی یا اس کا وارث قائم مقام ہو جائے گا لہٰذا اب یہ وصی یا وارث کفیل سے مکفول بہ کا مطالبہ کرے گا اور اگر کفیل یا مکفول عنہ مر گیا تو اب یہ کفالت ختم ہو جائے گی۔

**فَانْ کَفَلَ بِنَفْسِہٖ علی انہٗ ان لم یوافِ بہٖ غدًا. ای ان لم یأتِ بہ غدًا. فھو**

**ضامنٌ لما علیه، و لم یسلمهُ غداً، لزمهُ ما علیه. خلافًا للشافعِی رحمه اللّٰه تعالیٰ له انهُ ایجابُ المالِ بالشرطِ، فلا یجوزُ کالبیعِ، قلنا: انه یشبهُ البیع و یشبهُ النذرُ، فان علق بشرطٍ غیرِ ملائمٍ لا یصحُ، و ملائمٍ یصحُ عملاً بالشبهین. و لم یبرأُ من کفالةِ بالنفسِ. لعدم سببِ البراءةِ، بل انما یبرأُ اذا ادیٰ المالَ، لانهُ لم یبقَ للطالبِ علی المکفولِ عنهُ شیٌٔ، فلا فائدةَ فی الکفالةِ بالنفسِ. و ان ماتَ المکفولُ عنه ضمنَ المالَ. لوجودِ الشرطِ، و هو عدمُ الموافاةِ.**

## تشریح:

فان کفل بنفسه ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ زید نے عمرو کے ہزار روپے دینے تھے اور خالد نے عمرو سے کہا کہ میں زید کی ذات کا کفیل ہوں اگر اس نے کل تجھے ہزار روپے نہ دیئے تو میں ان ہزار کا ضامن ہوں تو اب زید نے آئندہ کل عمرو کو ہزار روپے نہیں دیے چنانچہ خالد اس ہزار کا ضامن ہوگا یہ احناف کے نزدیک ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ کفالت بالنفس ناجائز ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ یہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں جب خالد نے کہا کہ میں زید کی ذات کا کفیل اس شرط پر ہوں کہ اگر اس نے کل رقم نہ دی تو میں دوں گا تو یہ کفالت ناجائز ہے کیونکہ یہاں خالد کے ذمے رقم شرط کی وجہ سے آ رہی ہے پس جب خالد پر مال شرط کی وجہ سے لازم ہو رہا ہے تو یہ ناجائز ہے جیسا کہ بیع میں شرط ناجائز ہوتی ہے چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ نے بیع پر قیاس کرتے ہوئے کفالت کو بھی ناجائز قرار دیا۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ کفالت کی بیع اور نذر دونوں سے مشابہت ہے، کفالت کی بیع سے مشابہت اس طرح ہے کہ جب کفالت مکفول بہ کے حکم سے ہو تو کفیل مکفول لہ کو دین ادا کرنے کے بعد مکفول عنہ کی طرف رجوع کرتا ہے اور کفالت نذر کے مشابہ اس طرح ہے کہ جیسے نذر، انسان خود اپنے اوپر لازم کرتا ہے اسی طرح کفالت بھی انسان اپنے اوپر بلا کسی شئی کے خود لازم و واجب کرتا ہے۔ لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ کفالت کی بیع و نذر دونوں کے ساتھ مشابہت ہے، اس کے بعد شرائط کی اقسام جاننا ضروری ہے تاکہ دلیل واضح ہو جائے۔ شرائط کی دو اقسام ہیں۔

(۱) شرط متعارف (۲) شرط غیر متعارف۔

شرط متعارف وہ ہے جس شرط کو لوگ عرف میں لگاتے ہیں اور شرط غیر متعارف وہ ہے جس کو لوگ عرف میں نہ لگاتے ہوں اس شرط متعارف کو ملائم اور شرط غیر متعارف کو غیر ملائم بھی کہا جاتا ہے۔ اس کے بعد یہ بات جاننی چاہیے کہ بیع میں کسی قسم کی شرط جائز نہیں ہے نہ شرط متعارف اور نہ شرط غیر متعارف اور نذر میں ہر قسم کی شرط جائز ہے شرط متعارف بھی اور شرط غیر متعارف بھی، تو جب کفالت بیع اور نذر دونوں کے مشابہ ہے تو کفالت میں ان دونوں کا اعتبار ضروری ہے تو ہم نے کہا کہ کفالت میں اگر شرط غیر متعارف لگائی جائے تو یہ ناجائز ہے جیسے کسی نے کہا کہ میں فلاں کا کفیل اس شرط پر ہوں کہ جب ہوا چلے۔ تو شرط غیر متعارف میں ہم نے بیع کا اعتبار کیا اور کہا کہ یہ کفالت ناجائز ہے اور اگر کسی نے کفالت کو شرط متعارف سے معلق کیا تو یہ جائز ہے یہاں ہم نے نذر کا اعتبار کیا اور ہمارے اس مذکورہ مسئلے میں جو شرط لگائی کہ ''اگر اس نے کل رقم نہ دی تو میں اس رقم کا ضامن ہوں'' یہ شرط متعارف ہے ہم نے کفالت میں دونوں شبہوں کا لحاظ کیا ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے صرف شبہ بیع کا لحاظ کرتے ہوئے ناجائز کہہ دیا اور دونوں شبہوں پر عمل کرنا، ایک شبہ پر عمل کرنے سے اولیٰ ہے۔

**و لم یبرا من کفالۃ بالنفس** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ یہ جو اوپر گزرا کہ اگر ایک شخص کسی کا کفیل بالنفس بنا اس شرط پر کہ اگر اس نے کل مال نہ دیا تو مجھ پر وہ مال ہے تو اگر اس مکفول عنہ نے مال نہ دیا تو اس کفیل پر مال لازم ہو جائے گا اور کفالت بالنفس بھی باطل نہ ہوگی، یعنی مکفول عنہ کے مال نہ دینے کی وجہ سے یہ اب کفیل بالنفس بھی ہے اور کفیل بالمال بھی ہے۔ کفالت بالنفس سے بری اس لیے نہ ہوگا کہ کفالت بالنفس سے بری ہونے کا سبب مکفول عنہ کو حوالے کرنا تھا اور وہ پایا نہیں گیا۔ لہذا بری نہ ہوگا تو جب یہ مال ادا کرے گا تو کفالت بالنفس سے بھی بری ہو جائے گا اس لیے کہ مکفول لہ کی اب مکفول عنہ پر کوئی شئی نہیں ہے کہ اس کا مطالبہ کرے۔ لہذا اب کفالت بالنفس بھی ختم ہو جائے گی۔

**و ان مات المکفول عنہ** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص کسی کا کفیل بالنفس اس شرط پر بنا کہ اگر اس نے کل تیری رقم نہ دی تو مجھ پر وہ رقم ہے، پھر کل آنے سے قبل ہی مکفول عنہ مر گیا تو اب اس کفیل کو مال لازم ہو جائے گا اس لیے کہ شرط یہ تھی کہ اگر اس نے کل مال نہ دیا تو مال میرے ذمے ہے اور وہ شرط پائی گئی ہے۔ لہذا مال لازم ہو جائے گا اب یہ مسئلہ بھی اوپر مذکور ہونے والے مسئلے کے موافق ہے کہ دونوں میں شرط پائی گئی تو مال لازم ہوا اگر چہ اس مسئلے میں شرط کا عدم وجود موت کی وجہ سے ہے اور اوپر والے مسئلے میں موت کے علاوہ کی وجہ سے ہے اس مسئلے کو ذکر کر کے مصنف رحمہ اللہ نے یہ بتا دیا کہ شرط خواہ موت کی وجہ سے ہو یا اس کی علاوہ کی وجہ سے بہر صورت مال لازم ہوگا۔

و من ادعی علی رجلٍ ما لا بینہ او لا، فکفل بنفسہ آخرُ علی انہ ان لم یواف بہ غدا فعلیہ المالُ. صحت الکفالۃُ و یجبُ عند الشرط. صورۃ المسئلۃِ ادعی رجلٌ علی آخرُ مائۃ دینار، فکفل بنفسہ رجلٌ علی انہ ان لم وافِ بہ غدا فعلیہِ المائۃُ. فقولہٗ "ما لاً" ای مالًا مقدرًا، و قولہٗ "بینہٗ او لا" ای بیّن صفتہٗ علی وجہٍ یصحُ الدعویٰ او لم یبین، و فی المسئلۃ خلافُ محمدٍ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ، فقیل: عدمُ الجوازِ عندہٗ مبنیٌّ علی انہ قال: "فعلیہِ المائۃ" و لم یقل: "المائۃ التی علی المدعِی علیہ" فعلیٰ ھٰذا ان بین المدعی المائۃَ لا تکون کفالۃٌ صحیحۃً ایضًا، کما اذا لم یبین الا ان یقولَ "فعلیہ المائۃُ التی یدعیھا". و قیل: انہ مبنیٌّ علی انہ لما لم یبینْ لم یصحِ الدعوی. فلم تسوجبْ احضارہُ الی مجلس القاضی، فلم یصحِ الکفالۃُ بالنفسِ، فلا یجوزُ الکفالۃُ بالمال. فعلیٰ ھٰذا ان بین تکون الکفالۃُ صحیحۃ، و لھما انہٗ لو قال: فعلیہ المائۃُ او علیہ المال فیرادُ بہٖ المعھوذ، فان بین المدعی فظاھرٌ، و ان لم یبین فبعد ذالک اذا بینَ التحق البیانُ باصل الدعوی، فتبین صحۃُ الکفالۃِ بالنفسِ، فیترب علیھا الکفالۃُ بالمال.

## تشریح:

**و من ادعیٰ علی** سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر سو دینار کا دعویٰ کیا اور اس کو بیان کر دیا کہ وہ عمدہ ہیں یا کھوٹے ہیں اور فلاں وجہ سے اس کے ذمے ہیں یا پھر بیان نہیں کیا یہاں تک کہ ایک شخص اس مدیون کی ذات کا کفیل بن گیا اس شرط پر کہ اگر اس نے کل تجھے رقم نہ دی تو مجھ سے سو دینار لے لینا اور اس نے سو دینار نہیں دیئے تو اب اس کفیل کے ذمے سو دینار ہیں۔ یہ شیخین رحمہما اللہ کا مذہب ہے جب کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ کفالت ناجائز ہے، امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول دو دلیلیں، دو حضرات نے مختلف انداز میں بیان کی ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

**فقیل عدم الجواز**...... یہ امام ابو المنصور ماتریدی نے دی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس صورت میں کفیل مالِ مطلق کو امرِ متردد سے معلق کیا ہے وہ اس طرح کہ اس نے کفالت کے وقت "فعلیہ المائۃ" کہا ہے کہ اس کے ذمے سو ہیں یہ نہیں کہا کہ وہی سو ہیں جو مکفول عنہ نے مکفول لہ کے دینے ہیں

اور ''امرِ متردد'' سے معلق کرنا اس طرح ہے کہ اس نے کہا کہ اگر کل اس کو نہ لایا تو میرے ذمے سو ہیں، پس مکفول عنہ کو لانا ایک امرِ متردد ہے، اور جس کفالت میں مالِ مطلق کو امرِ متردد سے معلق کیا گیا ہو وہ کفالت ناجائز ہے کیونکہ ممکن ہے کہ وہ مالِ مطلق رشوت ہو لہٰذا مذکورہ صورت والی کفالت بھی ناجائز ہے، تو اب اگر مدعی (مکفول لہ) نے سو کو بیان بھی کر دیا کہ وہ عمدہ تھے یا کھوٹے تھے اور اس وجہ سے تھے تو پھر بھی کفالت درست نہ ہوگی، جیسا کہ بیان نہ کرنے کی صورت میں صحیح نہ تھی کیونکہ عدمِ جواز کی وجہ سے مالِ مطلق امرِ متردد سے معلق کرنا ہے۔ سو اس دلیل کی بناء پر کفالت کے بعد بیان کرنا یا بیان نہ کرنا برابر ہے۔

**و قیل انه مبنی**...... سے شارح رحمہ اللہ دوسری دلیل دے رہیں جس کو ابوالحسن الکرخی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بیان کیا ہے کہ مکفول لہ نے جب مال کو بیان نہیں کیا تو یہ دعویٰ کرنا درست نہیں ہے تو جب یہ دعوی کرنا درست نہیں ہے تو اب مدیون کی طرف سے کسی کا کفیل بالنفس بننا بھی صحیح نہیں ہے تو جب کفالت بالنفس بھی درست نہ ہوئی تو اب کفیل کے ذمے مکفول عنہ کو قاضی کی مجلس میں لانا واجب نہیں ہے اور جب کفالت بالنفس صحیح نہیں ہے تو اس پر جو کفالت بالمال مرتب تھی، وہ بھی صحیح نہ ہوگی تو اس دلیل کی بناء پر کہ کفالت کا صحیح نہ ہونا بیان نہ کرنے کی وجہ سے ہے تو اگر مکفول لہ نے مال کو بیان کر دیا تو پھر کفالت درست ہو جائے گی۔

شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ کفیل نے جب یہ کہا کہ اگر اس نے آئندہ کل رقم نہ دی تو مجھ پر مال ہے یا مجھ پر سو ہیں تو **فعلیه المال** یا **فعلیه المائة** کہا تو اب اس میں الف ولام عہد خارجی کا ہے کہ مجھ پر وہ مال ہے جو مدعی علیہ (مکفول عنہ) کے ذمے ہے تو جب اس طرح ہے تو اب اگر مدعی (مکفول لہ) نے اگر کفالت کے وقت بیان کر دیا تو یہ درست ہے اگر اس وقت بیان نہ کیا بلکہ بعد میں بیان کیا تو اب اس طرح ہو گیا کہ مدعی کا دعویٰ مجمل تھا اور اس کا یہ بیان ہے کیوں کہ لوگوں میں عادت جاری ہو گئی ہے کہ دعوی کو مجمل ذکر کرتے ہیں اس کے بعد اس کا بیان کرتے ہیں۔ لہٰذا یہاں کفالت بالنفس صحیح ہے تو جب کفالت بالنفس صحیح ہے تو اس پر مرتب ہونے والی کفالت بالمال بھی صحیح ہے۔

**و لا جبرَ علی اعطاءِ کفیلٍ فی حدٍ و قصاصٍ. هٰذا عند ابی حنیفة رحمه الله تعالیٰ، و عندهما یجبرُ فی حدِ القذفِ لانه فیه حق العبدُ و فی القصاصِ لانهُ خالصُ حقِ العبدِ، و لابی حنیفةَ رحمه اللّٰه تعالیٰ ان مبناهما علی الدرِ، فلا یجبُ فیهما الاستیشاق.**

**و لـو سـمحـت به نفسُهُ صح. ای لو سمحتْ نفسُ مَنْ علیه الحدُ او القصاصُ فاعطیٰ**

كفيلًا بالنفسِ صح. و لا حبسَ فيهما حتىٰ يشهد مستورانِ او عدلُ. لما ذكر انهٗ لا جبرَ على الكفالةِ عند ابى حنيفة رحمه اللّٰه تعالىٰ، فبينَ ماذا يصنعُ صاحبُ الحقِ؟ فعندهٗ يلازمُهٗ الىٰ وقتِ قيامِ القاضى عن المجلسِ، فان احضرَ البينةَ فبها، و ان اقام مستورينَ او شاهداً البينةَ فبها، و ان اقام مستورِين او شاهدًا عدلًا لا يكفل عند ابى حنيفة رحمه اللّٰه تعالىٰ بل يحبسهٗ للتهمةِ حتىٰ يتبين الحقُ، و ان لم يحضر شيئا من ذالك خلى سبيلهٗ. وصح الرهنُ و الكفالةُ بالخراجِ. لانه دينٌ مطالبٌ بهٖ بخلافِ الزكاةِ لانها مجردُ فعلٍ و انما اوردَ هٰذهِ المسئلةَ هٰهنا، و ان كان الحقُ ان يذكرُ فى الكفالةِ بالمالِ، لانه فى ذكرِ الكفالةِ بالنفسِ فى الحدودِ والقصاصِ، و للخراجِ مناسبةٌ بالحدودِ، لما عرفَ فى اصولِ الفقهِ ان فيه معنَى العقوبةِ، فلهٰذه المناسبةُ اوردَ هٰهنا ليعلمَ ان حكمَهٗ حكمُ الاموالِ، حتى يجبرَ فيه على الكفالةِ بالنفسِ بناءً على صحةِ الكفالةِ. و اخذ الكفيلَ بالنفسِ ثم آخرَ فهما كفيلانِ. اى ليس اخذُ الكفيلِ الثانى تركًا للاول.

## تشریح:

**ولا جبر علی اعطاء** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کرر ہے ہیں کہ ایک شخص پر حد یا قصاص لازم ہوا پھر اس سے کفیل بالنفس طلب کیا گیا اور وہ اس کے حاضر کرنے سے رک گیا تو اب اس کو کفیل لانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا یہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک حد قذف اور قصاص میں مجبور کیا جائے گا۔

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ حدِ قذف میں بندے کا حق ہے اس لیے اس میں دعویٰ بھی شرط ہے اگر چہ اللہ کا حق غالب ہے۔ لہٰذا جب بندے اور اللہ کا حق جمع ہو جائے تو بندے کے حق کو ترجیح ہوتی ہے اور قصاص تو خالص بندے کا حق ہے۔ لہٰذا اس میں بھی کفیل دینے پر جبر کیا جائے گا، امام محبوبی رحمہ اللہ نے حدِ سرقہ کو بھی حدِ قذف کے ساتھ ملایا ہے۔ جب صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک جبر کیا جائے گا تو جبر کی تعریف بھی جاننی چاہیے امام مرغینانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جبر سے مراد یہاں قید کرنا نہیں ہے بلکہ جبر سے مراد یہ ہے کہ طالب، مطلوب کو لازم پکڑے اور اس کے ساتھ ساتھ جائے اگر مطلوب گھر میں داخل ہو جائے تو اس سے گھر میں آنے کی اجازت طلب کرے اگر اجازت دے دے تو گھر چلا جائے ورنہ باہر دروازے کے پاس مطلوب کو روک لے اور اس کو گھر جانے سے نہ دے۔

امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں (حد اور قصاص) کی بنیاد شبہ پر ہے کہ شبہ سے یہ ساقط ہو جاتی ہیں تو اس میں کفالت پر مجبور نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ کفیل لینے کی وجہ یہ ہے کہ بات بھروسے والی ہو جائے کہ مکفول عنہ کہیں نہیں جائے گا اور یہاں چوں کہ شبہ کی جگہ ہے اس لیے کفالت، اس کے منافی ہے۔

**ولو سمحت** ...... سے یہ بتایا کہ حد و قصاص میں کفیل دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا البتہ اگر کسی نے خود ہی کفیل دے دیا تو یہ درست ہے۔

**ولا حبس فیها** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی پر حد یا قصاص کا دعویٰ کیا اور مدعی کے پاس گواہی بھی نہیں ہے تو اب مدعی علیہ کو کفیل دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا جیسا کہ امام صاحب رحمہ اللہ کا مذہب ہے البتہ اب مدعی کیا کرے......؟ تو مدعی کے لیے یہ ہے کہ وہ مدعی علیہ کو قاضی کی مجلس تک تو لازم پکڑے اگر اس دوران مدعی نے گواہی پیش کر دی تو ٹھیک ہے قاضی فیصلہ کر دے گا اور اگر گواہی تو پیش کی لیکن وہ دونوں گواہ مستور الحال (جن کا حال نا معلوم ہے کہ وہ عادل ہیں یا فاسق) ہیں یا پھر ایک گواہ عادل پیش کیا تو اب چوں کہ نصاب گواہی مکمل نہیں ہے جو کہ دو عادل گواہ ہے تو اب امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی، مدعی علیہ کو قید کرے اس لیے کہ کچھ گواہی پائی گئی تو اس مدعی علیہ پر تہمت آ گئی ہے تو اس تہمت کی وجہ سے اس کو قید کرے یہاں تک کہ حق واضح ہو جائے اور اگر مدعی نے بالکل گواہ نہ پیش کیے تو اب قاضی، مدعی علیہ کا راستہ خالی کر دے گا کیوں کہ اب اس کو قید کرنا بغیر کسی دلیل کے ہے اور یہ صحیح نہیں ہے۔

**وصح الرهن و الكفالة** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک ذمی کے اوپر خراج لازم ہوا اور اس نے ابھی تک ادا نہیں کیا تو اب اس سے خراج کے بدلے رہن بھی لے سکتے ہیں اور اسی طرح کفیل بھی لے سکتے ہیں اس لیے کہ خراج ایک ایسا دین ہے جس کا مطالبہ کیا جاتا ہے یعنی یہ ایک دین صحیح ہے کہ جس کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے تو جب اس کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے تو اس کا کفیل لینا بھی درست ہے، **بخلاف الزکوٰة**......لیکن اگر کسی شخص پر زکوٰۃ لازم ہوئی تو اس سے کفیل یا رہن نہیں لیا جا سکتا اس لیے کہ زکوٰۃ حقیقی دین نہیں ہے، اگر چہ اس کا مطالبہ تو بندوں سے کیا جاتا ہے پس زکوٰۃ اس لیے ہے کہ بندوں میں کسی کو مال کا مالک بنانا اللہ کا شکر کرتے ہوئے۔ لہٰذا جب زکوٰۃ حقیقی دین نہیں ہے تو پھر اس میں کفالت بھی درست نہیں ہے۔ **والكفالةُ بالمالِ تصحُ ان جُهلَ المكفولُ به اذا صحَ دينهُ الدينُ الصحيحُ دينٌ لا يسقطُ الا بالاداءِ او الابراءِ، و هوَ**

احترازٌ عن بدلِ الکتابةِ، فانهٗ غیرُ صحیحٍ، اذ المولیٰ لا یستوجبُ علیٰ عبدِہٖ دیناً، و هو یسقطُ بالعجزِ، بنحوِ کفلتُ بمالَکَ علیه. تصحُ هٰذه الکفالةُ و ان کانَ المکفولُ بهٖ مجهولًا. او بما یدرکُکَ فی هٰذا البیعِ. هٰذا الضمانُ یسمیٰ "ضمان الدرک" و هو ضمانُ الاستحقاقِ، ای یضمنُ للمشتری ردُ الثمن ان استحق المبیعَ مستحقٌ. او علّق الکفالةَ بشرطٍ ملائمٍ، نحوِ ما بایعتَ فلاناً، او ما ذابَ لکَ علیه، او ما غصَبکَ فعلیَّ. ما ذاب ای ما وجبَ، ففی هٰذه الصورةِ "ما" شرطیّةٌ معناهُ "انْ بایعْتَ فلانا" فیکونُ فی معنی التعلیقِ و عنیٰ بالملائمِ المناسبَ، فان هٰذا الاشیاءَ اسبابٌ لوجوبِ المالِ، فیناسبُ ضمُ الذمةِ الی الذمةِ، فقولهُ "ما بایعتَ فلانا" ای ما بایعتَ منهُ فانی ضامنٌ لثمنہٖ، لا "ما اشتریْتَ منهُ فانی ضامنٌ للمبیعِ" فان الکفالةَ بالمبیعِ لا یجوزُ، علی ما یأتیْ. و ان علقتَ بمجردِ الشرطِ فلا، کَاِنْ هبَّتِ الریحُ او جاء المطرُ.

## تشریح:

مصنف رحمہ اللہ جب کفالت بالنفس کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب انہوں نے کفالت بالمال کا ذکر شروع کیا کفالت بالمال ہمارے نزدیک مطلقا جائز ہے خواہ مال معلوم ہو یا مجہول ہو، معلوم ہو جیسے کوئی کہے "تکفلت عنه بالف" اور مال مجہول ہو جیسے کوئی کہے کہ "کفلت بمالک علیه" اب اس میں مکفول بہ مجہول ہے، لیکن یہ کفالت درست ہے یا پھر اس نے کہا "کفلت بمایدرک فی هذا البیع" اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص نے کسی سے کوئی شئی خریدی تو اب وہ ڈر رہا ہوتا ہے کہ اس کا کوئی مستحق نہ نکل آئے تو کسی شخص نے اس سے کہا کہ جو تجھے اس بیع میں پہنچے تو میں اس کا ضامن ہوں یعنی اگر کوئی مستحق نکلا تو میں اس کا ثمن واپس کروں گا تو یہ بتایا گیا کہ کفالت مال مجہول کے بدلے صحیح ہے یہ احناف اور امام شافعی واحمد و مالک رحمہم اللہ کا مذہب ہے جب کہ ابن لیلی وابن منذر کے نزدیک مال مجہول کے بدلے کفالت صحیح نہیں ہے۔

اذا صح دینه ...... اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مال کی کفالت اسی وقت صحیح ہے جب وہ مال دین صحیح ہو، دین صحیح وہ ہوتا ہے جو ادا کرنے یا معاف کرنے سے ساقط ہو جائے اس شرط کے ذریعے بدل کتابت سے احتراز کیا گیا ہے کہ اگر کسی مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ تم مجھے ایک ہزار درہم دو تو تم آزاد

ہو، تو اب اس ہزار درہم کا کفیل بننا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ ہزار درہم یہ دین صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ مولیٰ کا اپنے غلام پر دین واجب نہیں ہوتا اور یہ بدل کتابت کا دین ادا کرنے اور معاف کرنے کے علاوہ بھی ختم ہو جائے گا جیسا کہ مکاتب عاجز آ جائے تو بھی یہ دین ساقط ہو جائے گا پس یہ بات معلوم ہوئی کہ بدل کتابت کا دین صحیح نہیں ہے جب یہ دین صحیح نہیں ہے تو اس کا کفیل بننا بھی درست نہیں ہے۔

**او علق الکفالة**...... سے مصنف رحمہ اللہ کفالت کو شرائط کے ساتھ معلق کرنے کا حکم بیان کر رہے ہیں۔ لہٰذا کفالت کو شرط ملائم کے ساتھ معلق کرنا جائز ہے جیسے کسی شخص نے کوئی شئی فروخت کرنے کا ارادہ کیا اور وہ ثمن کے بارے میں گھبرا رہا تھا کہ نہ جانے ثمن ملے گا یا نہ ملے گا تو ایک شخص نے "**ما بایعت فلاناً فعلی ما ذاب**" کہا کہ جو تو فلاں کو فروخت کرے گا اس میں جو شئی واجب ہو تو وہ میرے ذمے ہے یا پھر "**ماذاب لک علیہ فعلی ما ذاب**" کہا یا کسی نے کہیں جانے کا ارادہ کیا اور راستے میں کوئی خطرناک ڈاکو تھا تو اب اس کو ڈاکو کا ڈر تھا کہ وہ مال لوٹ لے گا تو اس کو کسی نے کہا کہ "**ما غصب فعلی ما ذاب**" تو اب ساری صورتوں میں لفظ "ما" شرطیہ ہے یعنی "ما"، "ان" کے معنیٰ میں ہے اور ملائم سے مراد مناسب ہے کیوں کہ یہ ساری اشیاء (بیع، غصب وغیرہ) مال کے واجب ہونے کا سبب ہیں کہ ان کے ذریعے مال واجب ہوتا ہے تو ان کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمے کی طرف ملانا صحیح ہے۔ "**فقوله ما بایعت فلانا**" سے شارح رحمہ اللہ ایک شبہ کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں کہ لفظ بیع، خریدنے اور فروخت کرنے دونوں پر بولا جاتا ہے اور یہاں لفظ بیع سے صرف فروخت کرنا ہی مراد ہے ،خریدنا مراد نہیں ہے کیوں کہ اگر اس سے خریدنا مراد ہو تو کفیل جس سے یہ جملہ کہہ رہا ہے تو وہ شخص کوئی شئی خریدنے میں شک میں ہے کہ یہ شئی خریدوں یا نہ خریدوں تو گویا کفیل نے اس سے کہہ دیا کہ خرید لو میں اس کا ضامن ہوں تو یہ کفیل مبیع کا ضامن بن گیا حالاں کہ مبیع تو متعین ہے، اس کا ضامن نہیں بنا جا سکتا تو اسی شبہ کا ازالہ فرماتے ہوئے شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ "بیع" سے مراد "فروخت" کرنا ہے لہٰذا کفیل ثمن کا ضامن ہوگا اور یہ درست ہے اور اگر کفالت کو ایسی شرط کے ساتھ معلق کیا جو کہ ملائم نہیں ہے جیسے کسی نے کہا کہ "**کفلت ان هبت الریح**" یا پھر "**کفلت ان جاء المطر**" تو یہ شرط چوں کہ غیر مناسب ہے، اس لیے ایسی شرائط کی وجہ سے کفالت بھی فاسد ہو جائے گی۔

**فان کفلَ بمالکَ علیه ضمنَ قدرَ ما قامتْ بهٖ بینةٌ، و بلا بینةٍ صدق الکفیلُ فیما یقِرُّ بهٖ مع حلفِهٖ، و الاصیلُ فیما یقرُّ باکثرَ منه علیٰ نفسِهٖ فقطَ. ای انْ لم**

يقمِ البينةُ صدقُ الكفيلُ في مقدارِ ما يقرُ به، مع انهُ يحلفُ على نفِي الزيادةِ، وينبغي ان يحلفَ على العلمِ بانک لا تعلمُ انَّ اكثر منْ هٰذا اجبٌ على الاصيل، فان نكل او اقر بالزائد لزم عليه، و انما يحلفُ على العلمِ لان الحلفَ فيما يجبُ على الغيرِ ليس الا على العلمِ، و ان اقرَ الاصيلُ باكثرَ مما اقر به الكفيلُ يكونُ ذالک مقتصرًا عليه.

لان الاقرارَ حجةٌ قاصرةٌ و كلمة "ما" في قولهٖ "فيما يقربه" موصولةٌ و الضميرُ في "بهٖ" راجعٌ الى "ما" و في قولهٖ "فيما يقرُ باكثرَ منه" مصدريّةٌ، اى صدقُ الاصيلُ في اقرارهٖ باكثرَ منه، اى مما يقرُ به الكفيلُ، و لو جعلتُ "موصولةً" يفسدُ المعنىٰ، لانه حينئذٍ يصيرُ تقديرُ الكلامِ "صدق الاصيلُ في الشيِ الذى يقرُ باكثر منه" اى من ذالک الشيء، فالشيئُ الذى يقرُ الاصيلُ باكثرَ منه هو ما اقرَ به الكفيل، و الغرضُ ان الاصيلَ يصدق في الاكثرِ لا انهُ يصدقُ فيما اقرَّ به الكفيلُ.

## تشریح:

فان كفل بمالک عليه ...... ایک شخص نے کسی کی رقم دینی تھی، اور ایک آدمی اس کا کفیل بنا اور اس نے کہا کہ میں اس رقم کا کفیل بنتا ہوں جو تیری فلاں کے ذمے ہے تو اب اگر مکفول لہ نے رقم پر گواہی قائم کر دی کہ دین ایک ہزار روپے ہیں تو کفیل کو یہ لازم ہوں گے اس لیے کہ جو شئی گواہی سے ثابت ہو وہ ایسے ہی ہے جیسے اس نے خود اس کو دیکھا ہو تو یہاں بھی جب مکفول لہ نے ہزار روپے گواہی قائم کی تو یہ اسی طرح ہو گیا کہ گویا کفیل نے خود یہ کہا تھا کہ میں ہزار روپے کا کفیل بنتا ہوں۔ لہٰذا اب کفیل کو ہزار روپے لازم ہوں گے اور اگر مکفول لہ نے رقم کی تعداد پر گواہی قائم نہیں کی تو اب کفیل جتنی رقم کا اقرار کرے گا تو اس بارے میں کفیل کی بات معتبر ہو گی اور کفیل اس بات پر قسم بھی اٹھائے گا کہ میں اس مقدار سے زیادہ مکفول عنہ کے ذمے نہیں جانتا سو جس مقدار کا میں نے اقرار کیا ہے میرے علم کے مطابق مکفول عنہ کے ذمے بھی اتنی ہی مقدار ہے اور اب کفیل کے ذمے یہ رقم ہو جائے گی اور کفیل سے علم پر قسم لی جائے گی یعنی کفیل یوں کہے گا کہ "اللہ کی قسم میرے علم کے مطابق مکفول عنہ کے ذمے اتنی رقم ہے" اور یقین پر قسم نہیں اٹھائے گا کہ یوں کہے کہ "اللہ کی قسم مکفول عنہ کے ذمے اتنی رقم ہے" اس لیے کہ کفیل جو قسم اٹھا رہا ہے یہ اپنی ذات پر کسی شئی کی نہیں اٹھا رہا بلکہ غیر پر موجود شئی کی قسم اٹھا رہا ہے تو جب انسان غیر پر قسم اٹھاتا ہے تو علم پر اٹھاتا ہے یقین پر نہیں اٹھاتا اب یہ جو کہا گیا کہ کفیل کا قول قسم کے ساتھ معتبر

ہے، اس لیے کہ مکفول لہ اور کفیل میں سے رقم کی زیادتی کا انکار کرنے والا کفیل ہے مکفول لہ مدعی ہے تو اس کے ذمے گواہی تھی جس سے وہ عاجز آ گیا تو جب مدعی گواہی نہ پیش کر سکے تو مدعی علیہ پر قسم ہوتی ہے سو اسی وجہ سے کفیل پر قسم ہے اور اس کا قول معتبر ہے۔

**وان اقر الاصیل** ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ کفیل نے کسی رقم کا اقرار کیا اور اس پر قسم بھی لے لی اس کے بعد مکفول عنہ نے کہا کہ میں نے مکفول لہ کی رقم اس سے زیادہ دینی ہے جیسے کفیل نے ہزار روپے کا اقرار کیا پھر مکفول عنہ نے کہا کہ میں نے پندرہ سو دینے ہیں تو اب مکفول عنہ کے اقرار کی کفیل پر تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ مکفول عنہ پر تصدیق کی جائے گی بلکہ کفیل کے ذمے ہزار روپے ہی ہوں گے اس لیے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے اس اقرار کے ذریعے غیر پر کچھ لازم نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ انسان اپنے آپ پر لازم کر سکتا ہے تو مکفول عنہ کا اقرار اسی پر ہی بند رہے گا اس کے اقرار سے کفیل پر کوئی فرق نہ پڑے گا۔

**وکلمۃ ما فی قولہ فیما** ...... سے شارح رحمہ اللہ ایک نحوی نکتہ بتا رہے ہیں کہ ماتن کی عبارت "**صدق الکفیل فیما یقر بہ مع حلفہ**" میں "ما" موصولہ ہے اور جب "ما" موصولہ ہے تو صلہ میں ایک ضمیر کا ہونا ضروری ہے جو موصول کی طرف راجع ہو اور یہاں وہ ضمیر "بــہ" کے اندر ہے اور ماتن کے اس قول "**والاصیل فیما یقر باکثر منہ**" میں "ما" مصدریہ ہے تو عبارت یہ ہوگی "**صدق الاصیل فی اقرارہ باکثر منہ**" تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ "اصیل" کی تصدیق اس کے اقرار میں اس شئی سے زیادہ میں کی جائے گی جس کا کفیل نے اقرار کیا ہے یعنی جس رقم کا کفیل نے اقرار کیا تھا اصیل کی تصدیق اس رقم سے زیادہ میں کی جائے گی اور یہ معنی مصدریہ ہونے کی صورت میں ہیں اگر "مــا" ماصولہ ہو تو معنی ہی فاسد ہو جائیں گے اس لیے کہ اس وقت تقدیری عبارت یہ ہوگی "**صدق الاصیل فی الشئی الذی یقر باکثر منہ**" تو مطلب یہ ہوگا اصیل کی تصدیق اس شئی میں کی جائے گی جس شئی سے زیادہ کا اس نے اقرار کیا ہے یعنی زیادتی میں تصدیق نہیں کی جائے گی بلکہ اسی شئی میں ہوگی جس شئی سے زیادہ کا اقرار کیا ہے اور یہ واضح بات ہے کہ اصیل نے جس شئی سے زیادہ کا اقرار کیا ہے یہ وہ شئی ہے جس کا کفیل نے اقرار کیا ہے تو "مــا" موصولہ بنانے کی صورت میں مطلب یہ ہو جائے گا کہ "اصیل کی تصدیق اس شئی میں کی جائے گی جس شئی سے زیادہ کا اس نے اقرار کیا ہے" حالاں کہ غرض تو یہ ہے کہ اصیل کی تصدیق اس زیادتی میں کی جائے گی جو زیادتی کفیل کے اقرار میں نہیں ہے یہ غرض نہیں ہے کہ اصیل کی تصدیق اس شئی میں

کردیں جس کا کفیل نے اقرار کیا ہے جو کہ "مــا" موصولہ ہونے کی صورت میں لازم آرہی ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ "ما" مصدر یہ ہے تاکہ کلام کا مطلب صحیح بن سکے۔

**وللطالبِ مطالبةُ مَنْ شاءَ من اصيلٍ و كفيلٍ و مطالبتُهما، فانْ طالبَ احدَهما فلهُ مطالبةُ الآخرِ. هذا بخلافِ المالكِ اذا اختارَ احدَ الغاصبينِ، فان اختيارَهُ احدَهما يتضمنُ تمليكَهُ يعني اذا قضى القاضيُ بذالك. كذا في مبسوطِ شيخ الاسلامِ، فاذا ملَّكَ احدهما لا يمكنهُ ان يملِّكَ الآخر. و تصح بأمر الاصيلِ و بلا امرِهٖ، ثم انْ امرهُ رجعَ عليه بعد ادائهٖ الىٰ طالبهٖ، و لا يطالبهُ قبلهُ. بخلافِ الوكيلِ بالشراءِ، فانه اذا اشترىٰ كان لهُ مطالبةُ الثمنِ من مؤكلِهٖ قبل ادائهٖ الى البائعِ، لانه انعقدَ بينِ الوكيلِ و المؤكلِ مبادلةٌ حكميةٌ، و انْ لم يامرهُ لم يرجعْ. فان لوزمَ الكفيلَ بالمالِ فلهُ ملازمةُ اصيلِهٖ، و ان حبسَ فلهُ حبسهُ. لانه لحقَهُ هذا الضرر بامرهٖ، فيعاملُهُ بمثلهٖ. و ان ابرأ الاصيلَ او اوفى المالَ برئ الكفيلُ، و ان ابرئَ هو لا يبرئُ الاصيلُ. لان الدينَ على الاصيلِ، فالبراءةُ عنه توجبُ البراءةَ عن المطالبةِ، بخلافِ العكسِ، و ان اخر عن الاصيل تأخر عنه، بخلافِ عكسهٖ. اعتباراً للابراء المؤقتِ بالمؤبدِ.**

## تشریح:

**وللطالب مطالبة** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ جب تین شخصوں میں کفالت کا معاملہ ہوا تو اب مکفول لہ (طالب) کو اختیار ہے خواہ وہ مکفول عنہ سے مطالبہ کرے یا کفیل سے مطالبہ کرے مکفول لہ کو یہ اختیار اس لیے دیا گیا کہ کفالت کی تعریف میں یہ بات گزری کہ کفالت مطالبہ کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمے کی طرف ملانا ہے یعنی مطالبہ دونوں سے کرسکتا ہے اب مکفول لہ کو اختیار ہے کہ وہ خواہ کفیل سے کرے یا مکفول عنہ سے کرے اور مکفول لہ کے لیے اس کی بھی گنجائش ہے کہ دونوں (کفیل، مکفول عنہ) سے مطالبہ کرے اس لیے کہ دونوں کے ذمہ مطالبہ ہے مکفول لہ کے لیے جائز ہے کہ دونوں سے مطالبہ کرے اور اگر مکفول لہ نے ایک سے مطالبہ کیا تو دوسرے سے بھی کرسکتا ہے یہ صورت مالک کے خلاف ہے یعنی ایک شخص سے کسی نے شئی کو غصب کیا پھر اس غاصب سے کسی اور نے اس شئی کو غصب کیا اور یہ دونوں غاصب پکڑے گئے تو اب اصل مالک کو قاضی اختیار

دے گا کہ تیری مرضی ہے جس کو چاہے ان دونوں غاصبین میں سے اس بات کے لیے اختیار کر لے کہ میں اس غاصب کو ضامن بناؤں گا تو جب مالک نے ان دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر لیا تو پھر مالک دوسرے سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ لہٰذا جب مالک نے ان دونوں میں سے ایک کو مالک بنا دیا تو اب اس مالک کے لیے ممکن نہیں ہے کہ دوسرے کو بھی مالک بنائے

**وتصح بامر الاصیل** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی کا دین دینا ہے اور اب اگر کوئی اس کا کفیل بننا چاہے تو خواہ یہ مدیون اس کو حکم دے یا نہ دے دونوں صورتوں میں کفیل بننا درست ہے، بہر حال جب اصیل نے اس کو حکم دیا کہ میری طرف سے کفیل بنو اور وہ کفیل بنا تو اب جس وقت کفیل وہ رقم ادا کر دے گا تو وہ رقم مکفول عنہ سے لے گا اور جب تک کفیل نے اس کو رقم ادا نہیں کیا اس وقت تک مکفول عنہ سے رجوع نہیں کر سکتا بلکہ مکفول عنہ سے رجوع رقم ادا کرنے کے بعد ہی کرے گا کفالت کی یہ صورت (مکفول عنہ نے جب حکم دیا تو پھر کفیل مال ادا کرنے سے قبل رجوع نہیں کر سکتا) وکالت کی صورت کے خلاف ہے، وکالت کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو کوئی شئ خریدنے کا وکیل بنایا اور اس نے وہ شئ ادھار خریدی اور مؤکل کو وہ شئ دے کر ثمن کا مطالبہ کیا تو یہ صحیح ہے حالاں کہ وکیل نے یہ ثمن ابھی بائع کو ادا نہیں کیا تھا کہ اس سے قبل موکل سے لے لیا یہ اس لیے جائز ہے کہ وکیل اور موکل کے درمیان حکماً مبادلہ ہے یعنی جب وکیل نے شئ موکل کو دی تو اب گویا کہ وکیل بائع ہے اور موکل مشتری ہے تو جب وکیل اور موکل کے درمیان حکماً مبادلہ ہے تو ثمن ادا کرنے سے قبل موکل سے لیا جا سکتا ہے جب کہ کفالت میں اس طرح نہیں ہے جب کفالت میں اس طرح نہیں ہے تو یہاں کفیل مال ادا کرنے سے قبل مکفول عنہ سے لے نہیں سکتا۔

**و ان لم یامرہ** ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر ایک شخص کسی کا کفیل اس کے حکم کے بغیر بنا تو اب یہ کفیل رقم ادا کرنے کے بعد رجوع نہیں کر سکتا اس لیے کہ رجوع کسی کے بدل میں ہوتا ہے تو جب اصیل نے اس کو حکم نہیں دیا تو گویا اس کفیل نے اس پر احسان کیا ہے اور احسان کا رجوع نہیں ہے تو اگر کوئی شخص اصیل کے حکم کے ساتھ کفیل بنا اور مکفول لہ نے اس کفیل کو لازم پکڑا تو اب اس کفیل کے لیے بھی اس بات کی گنجائش ہے کہ یہ مکفول عنہ کو لازم پکڑے اس کی صورت یہ ہوگی کہ مکفول عنہ کے ساتھ ساتھ رہے تو جب وہ گھر جائے تو اس کے ساتھ داخل ہو جائے اگر وہ اجازت دے ورنہ اس کو دروازے پر روک لے صاحب بحر رحمہ اللہ تعالیٰ وعلامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہاں ایک قید زیادہ کی ہے کہ کفیل مکفول عنہ کو اس وقت لازم پکڑے جب رقم ادا کرنے جو تاریخ طے ہوئی تھی، وہ آ جائے اگر

وہ تاریخ نہیں آئی تو اب یہ کفیل اس کو لازم نہیں پکڑے گا اس لیے کہ کفیل اس کو بلا وجہ ضرر دے رہا ہے۔

اور اگر کفیل کو قید کر لیا گیا تو کفیل، مکفول عنہ کو قید کرے اس لیے کہ کفیل کو ضرر مکفول عنہ کے حکم کی وجہ سے ہوا تو یہ کفیل مکفول عنہ کے ساتھ بھی وہی معاملہ کرے جو اس کے ساتھ ہو رہا ہے اور یہ کفیل، مکفول عنہ کو قید اس وقت کرے گا جب مکفول عنہ اس کا والد یا والدہ یا دادا یا دادی یا نانا یا نانی نہ ہو اگر ان میں سے کوئی ایک ہو تو پھر قید نہیں کرے گا۔

**و ان ابــری الاصیــل** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بتا رہے ہیں کہ اگر مکفول لہ نے اصیل (مکفول عنہ) کو بری کر دیا کہ تجھے رقم معاف ہے یا مکفول عنہ نے مکفول لہ کو رقم ادا کر دی تو اب کفیل بھی بری ہو جائے گا اس لیے کہ کفیل سے مطالبہ اس وجہ سے تھا کہ اصیل پر دین ہے جب اصیل پر دین ہی نہ باقی رہا تو اب مطالبہ بھی نہ رہے گا کسی نے کیا خوب کہا ہے ''وہ شاخ ہی نہ رہی جس پر آشیانہ تھا'' اور اگر مکفول لہ نے کفیل کو بری کر دیا تو اب اصیل بری نہ ہوگا اس لیے کہ کفیل کے ذمے صرف مطالبہ تھا تو جب مکفول لہ نے اس کو مطالبہ سے بری کر دیا تو یہ اس بات کو لازم نہیں ہے کہ اصیل سے دین بھی ساقط ہو گیا جب کہ اس کے برعکس یعنی اگر اصیل کو بری کیا گیا تو کفیل بری ہو جائے گا جیسا کہ مذکور ہوا۔

**و ان اخر عن الاصیل** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر ایک شخص کسی کا کفیل بنا اور طالب (مکفول لہ) نے اصیل (مکفول عنہ) کو مہلت دی کہ تم دو سال کے بعد رقم دے دینا تو اب یہ مہلت کفیل کو بھی ملے گی اس لیے کہ جب مکفول لہ نے مکفول عنہ کو رقم بالکل معاف کر دی تھی جیسا کہ مذکورہ بالا مسئلے میں تھا تو وہ رقم کفیل سے بھی معاف ہو گئی تھی اور یہ ابراء موبد تھا کہ ہمیشہ کے لیے معاف کر دیا تو جب مکفول عنہ کو ابراء موبد ملا تو وہ ابراء کفیل کو بھی ملا تھا تو اسی طرح جب مکفول لہ نے مکفول عنہ سے کچھ وقت کے لیے رقم ادا کرنے میں مہلت دے دی اور یہ ابراء موقت ہے تو اس میں بھی کفیل مکفول عنہ کے ساتھ شریک ہوگا البتہ اگر اس کے برخلاف مکفول لہ نے کفیل کو رقم ادا کرنے میں مہلت دی تو مکفول عنہ کو یہ مہلت نہ ملے گی اس لیے جس طرح مکفول لہ نے جب کفیل سے ابراء موبد کیا تھا جیسا کہ مذکورہ بالا مسئلے میں تھا تو مکفول عنہ اس میں شریک نہ تھا تو بالکل اسی طرح جب مکفول لہ نے کفیل کو ابراء موقت دیا تو اس میں بھی مکفول عنہ، کفیل کے ساتھ شریک نہ ہوگا۔

**فـان صـالـحَ الـكـفيلُ الطالبَ عن الفٍ على مائةٍ برئَ الكفيلُ و الاصيلُ، و**

رجعَ علی الاصیلِ بها ان کفلَ بامرِہٖ. لانه اضافه الصلحَ الی الالفِ الذی هو الدینُ علی الاصیلِ فیبری عن تسع مائة، و براء تهُ توجبُ براءةَ الکفیلِ، فان کانت الکفالةُ بامرِہٖ رجع الکفیلُ بما أدی و هو المائةُ. و ان صالحَ علیٰ جنسٍ آخرَ رجع بالالفِ. لانهُ مبادلةٌ، فیملکهُ الکفیلُ فیرجعُ بجمیعِ الالفِ، فان قلتَ: ان الدینَ علی الاصیلِ فکیف یملکهُ الکفیل؟ لان تملیکَ الدینِ من غیرِ مَنْ علیه الدینُ لا یصحُ، قلتُ: اما عند مَنْ جعل الکفالة "ضمُ الذمةِ الی الذمةِ فی الدینِ" فظاهرٌ، و اما عند الآخرینَ فان المکفول لهُ اذا ملکَ الدینَ من الکفیلِ اما بالهبة او بالمعاوضةِ فالدینُ یجعل ثابتاً فی ذمة الکفیلِ، ضرورةَ صحةِ التملیکِ، کذا قالو. و انْ صالحَ عن موجبِ الکفالةِ لم یبرأ الاصیل. لان هٰذا الصلحَ ابرأ الکفیلَ عن المطالبةِ، فلا یوجبُ براءةُ الاصیلِ.

## تشریح:

**فان صالح الکفیل** ...... اگر کفیل سو روپے پر صلح کرے اور کسی کے بری ہونے کی شرط نہ لگائے کہ میں سو روپے صلح کرتا ہوں تو اب بھی دونوں بری ہو جائیں گے اس لیے کہ کفیل نے صلح کی نسبت ہزار کی طرف کی ہے جو ہزار مکفول عنہ کے ذمے ہیں لہٰذا اب مکفول عنہ نو سو روپے سے بری ہو جائے گا جب مکفول عنہ نو سو روپے سے بری ہوگا تو لازمی طور پر کفیل بھی نو سو سے بری ہو جائے گا پھر اگر یہ کفیل، مکفول عنہ کے حکم سے بنا تھا تو یہ سو روپے کا مکفول عنہ سے رجوع کرے گا اور اس سے لے گا اور اگر اس کا کفیل حکم کے بغیر بنا تھا تو پھر رجوع نہیں کرے گا۔

**وان صالح علی جنس** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ایک شخص کسی کے ہزار روپے کا کفیل بنا اور اس نے مکفول لہ سے کپڑے پر صلح کر لی اور یہ کہا کہ میں ہزار کے بدلے کپڑے پر صلح کرتا ہوں تو اب صلح کے بعد کفیل، مکفول عنہ سے ہزار کا ہی رجوع کرے گا اس لیے کہ جب کفیل نے کپڑے پر صلح کی تو گویا اس نے کپڑے کے بدلے ہزار روپے کو خرید لیا اور یہ کفیل ہزار روپے کا مالک بن گیا تو ہزار کے مالک بننے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ کفیل، مکفول عنہ سے ہزار کا رجوع کرے گا۔

**فان قلت ان الدین** ...... سے شارح مذکورہ بالا مسئلے پر ہونے والے اعتراض کو نقل کر رہے ہیں

اعتراض جاننے سے قبل یہ بات جاننی چاہیے کہ فقہ کا ایک قاعدہ ہے کہ ''دین کا مالک اسی شخص کو بنایا جاتا ہے جس پر دین ہے'' یعنی اگر زید نے عمرو سے ہزار روپے لینے ہیں اب زید اگر دین کا مالک عمرو کو بنائے تو یہ صحیح ہے یعنی عمرو سے کہہ دے کہ میں نے تجھے دین معاف کر دیا تو اب جس پر دین ہے وہی اس کا مالک بنایا گیا ہے اور اگر زید نے خالد سے کہا کہ میں نے عمرو سے ہزار روپے لینے ہیں۔ میں تمہیں ان ہزار کا مالک بناتا ہوں تم جا کر اس سے لے لینا تو یہ درست نہیں ہے اس لیے کہ زید نے جس پر دین نہیں ہے، اس کو مالک بنا دیا اس قاعدے کو جان لینے کے بعد اعتراض یہ ہے کہ آپ نے اس مذکورہ مسئلے میں جو یہ کہا کہ جب کفیل نے کپڑا دے کر صلح کی تو یہ مبادلہ ہے گویا اس مکفول لہ نے دین کا مالک کفیل کو بنا دیا ہے تو اس لیے کفیل، مکفول عنہ سے ہزار روپے کا رجوع کرے گا تو یہاں مکفول لہ کا دین مکفول عنہ پر تھا اور اس مکفول لہ نے کفیل کو اس کا مالک بنا دیا تو یہ قاعدہ کے خلاف ہوا اور جس پر دین ہے اس کو مالک نہیں بنایا گیا بلکہ دوسرے کو بنا دیا جو کہ ناجائز ہے۔

**قلت اما عند من جعل** ...... یہاں سے شارح رحمہ اللہ اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ آپ نے جو اشکال کیا تو یہ اشکال ان لوگوں کے مذہب پر نہیں ہوگا جن کے نزدیک کفالت کی تعریف یہ ہے کہ ''دین کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ کی طرف نقل کرنا ہے'' اس لیے کہ ان کے نزدیک کفیل او رمکفول عنہ دونوں کے ذمے دین ہے تو جب کفیل اور مکفول عنہ دونوں کے ذمے دین ہے تو مکفول لہ نے جب کفیل کو دین کا مالک بنایا تو یہ جائز ہے اس لیے کہ جس پر دین ہے اسی کو ہی دین کا مالک بنایا ہے۔

البتہ ان لوگوں کے مذہب پر جن کے نزدیک کفالت مطالبہ کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانا ہے یہ اشکال ہوگا کہ کفیل کے ذمے صرف مطالبہ ہے تو اس کو مکفول لہ نے کس طرح دین کا مالک بنا دیا ان کے مذہب پر فقہاء نے جواب اس طرح دیا ہے کہ مکفول لہ نے جب کفیل کو دین کا مالک بنایا تو اس نے ہبہ کر دیا کہ میں تجھے یہ دین ہبہ کرتا ہوں یا پھر مکفول لہ نے کفیل سے دین کے عوض کوئی شئی لی اور اس کو دین کا مالک بنا دیا تو اب یہ دین، کفیل کے ذمے میں ثابت ہوگا اس لیے کہ مکفول لہ کا مالک بنانا اسی وقت صحیح ہوگا جب سامنے والا بن بھی مالک بن جائے اگر سامنے والا مالک نہیں بن سکتا تو پھر مکفول لہ کا مالک بنانا بھی درست نہیں ہے حالاں کہ مکفول لہ مالک بنا سکتا ہے تو یہ بات معلوم ہوئی کہ دین بھی کفیل کے ذمے آئے گا اسی طرح فقہاء نے جواب دیا ہے۔ شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''**کذا قالوا**'' کہہ کر اس جواب کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

**وان صالح عن موجب** ...... سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ اس کی ''نھایہ'' میں صورت اس طرح ہے کہ کفیل نے مکفول لہ کو سو روپے دیئے کہ مکفول لہ، کفیل کو مطالبہ سے بری کردے اور مکفول لہ نے اس طرح کیا تو دین میں سے سو روپے ساقط ہوجائیں گے بقیہ نو سو روپے مکفول لہ، مکفول عنہ سے لے گا اور کفیل نے جو سو روپے دیئے ہیں اس کا بھی مکفول عنہ سے رجوع کرے گا اب اس صورت میں مکفول لہ نے کفیل کو مطالبہ سے بری کیا ہے اور کفیل کے مطالبہ سے بری ہونے کو اصیل کا بری ہونا لازم نہیں ہے۔

**وان قال الطالبُ للكفيلِ: "برئتَ اليَّ من المالِ" رجعَ على اصيلِهٖ. لان لبراءةَ التى ابتداءُ ها من الكفيلِ و انتهاءُ ها الى الطالبِ لا تكونُ الا با لايفاءِ، كانهٗ قال: "برئتَ بالاداءِ اليَّ" فيرجعُ بالمالِ على الاصيلِ ان كانت الكفالةُ بامرِهٖ و كذا فى "برئتَ" عند ابى يوسف رحمه اللّٰه تعالىٰ، خلافًا لمحمد رحمه اللّٰه تعالىٰ. لهٗ ان البراءةَ يكون بالاداءِ، فيثبتُ الادنىٰ، و لابى يوسف رحمه اللّٰه تعالىٰ انهٗ اقرَ بالبراءةِ التى ابتداءُ ها من المطلوبِ، و هى بالاداءِ، فيرجعُ. و فى "ابرأتک" لا يرجعُ. قيل: فى جميع ذالک ان كان الطالبُ حاضرًا يرجعُ اليه فى البيانِ.**

## تشریح:

مصنف رحمہ اللہ اس عبارت میں تین مسائل ذکر کررہے ہیں۔ تینوں اس بارے میں ہیں کہ مکفول لہ نے کفیل سے براءت کے الفاظ کہے ہیں لیکن چوں کہ تینوں صورتوں میں الفاظ جدا جدا ہیں اس لیے حکم بھی جدا جدا ہے، وہ تین صورتیں یہ ہیں۔

(۱) اگر مکفول لہ نے کفیل سے کہا ''برئت الیَّ من المال'' تو اب کفیل بری ہوجائے گا اور وہ رقم کا اصیل پر رجوع کرے گا۔

(۲) اگر مکفول لہ نے کفیل سے کہا ''ابراتک'' تو اب کفیل بری ہوجائے گا اور اصیل سے بھی رجوع نہیں کرے گا۔

(۳) اگر مکفول لہ نے کفیل سے کہا ''برئت'' تو اب کفیل بری ہوجائے گا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اصیل سے رقم کا رجوع کرے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک رجوع نہیں کرے گا۔

لہٰذا ان تینوں صورتوں میں سے پہلی دو تو اتفاقی ہیں اور آخری صورت اختلافی ہے، اب ہر ایک کی

دلیل بھی بیان کی جاتی ہے۔

لان البراءۃ اتی...... سے شارح رحمہ اللہ پہلی صورت کی دلیل دے رہے ہیں کہ جب مکفول لہ نے کفیل سے ''برئت الی من المال'' کہا تو اس وقت کفیل اصیل سے رجوع کرے گا اس لیے کہ مکفول لہ نے جو براءت کے الفاظ کہے ہیں ان کی ابتداً کفیل اور انتہاء مکفول لہ پر ہو رہی ہے وہ اس طرح کہ مکفول لہ نے ''برئت'' کا لفظ جس میں خطاب کفیل کو ہے تو اس طرح ابتداً کفیل سے ہوئی اور آخر میں ''الیّ'' کا لفظ کہا جس کا مرجع مکفول لہ خود ہے اس طرح انتہا مکفول لہ پر ہوئی تو جس براءت کی ابتداء کفیل سے اور انتہاء مکفول لہ پر ہو، ایسی براءت کا حکم یہ ہے کہ یہ ایفاء ''ادا کرنے'' سے ہی ہوتی ہے، بغیر ایفاء کے براءت نہ ہوگی یعنی کفیل اسی وقت بری ہوگا جب وہ رقم ادا کرے لیکن چوں کہ یہاں کفیل نے مکفول لہ کے حوالے کچھ بھی نہ کیا اور اس نے بری کر دیا تو اب اس ایفاء سے یہ مراد ہوگا کہ گویا مکفول لہ کفیل سے یہ کہہ رہا ہے کہ ''تو نے مجھے مال دے دیا ہے اور میں نے اس مال پر قبضہ بھی کر لیا ہے تو اب یہ مکفول لہ، نہ کفیل سے رقم کا مطالبہ کر سکتا ہے اور نہ ہی اصیل سے کر سکتا ہے، لیکن کفیل، مکفول عنہ سے مال کا رجوع کرے گا اگر یہ کفالت مکفول عنہ کے حکم سے تھی اور اگر بغیر حکم کے تھی تو اب کفیل بھی رجوع نہیں کر سکتا۔ لہٰذا ''برئت الی من المال'' کی صورت میں کفیل بری ہو جائے اور مال کا رجوع کرے گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ جب مکفول لہ نے کفیل سے ''ابراتک'' کہا تو اس کی دلیل شارح رحمہ اللہ نے ذکر نہیں کی اور اس کی دلیل ذکر کر دی جاتی ہے۔ سو ایسی صورت کا حکم یہ تھا کہ کفیل بری ہو جائے گا اور مکفول عنہ سے رجوع بھی نہیں کرے گا یہ اس لیے کہ ''ابراتك'' ایسی براءت ہے کہ اس کی ابتدا مکفول لہ سے ہو رہی ہے اور انتہاء کفیل پر ہو رہی ہے وہ اس طرح کہ ''ابرائت'' کا مرجع مکفول لہ ہے اور ''ک'' خطاب کا مرجع کفیل ہے اور جس براءت کی ابتداء مکفول لہ سے اور انتہاء کفیل پر ہو، یہ براءت معاف کرنے سے ہی ہوتی ہے گویا کہ مکفول لہ نے کفیل کو معاف کر دیا اور یہ بات گزر چکی ہے کہ کفیل کے معاف ہونے سے اصیل معاف نہیں ہوگا لہٰذا اس صورت میں کفیل بری ہو جائے گا اور اصیل بری نہ ہوگا۔ لہٰذا مکفول لہ، اصیل سے رقم کا مطالبہ کرے گا اور کفیل، اصیل سے رجوع نہیں کرے گا اس لیے کہ یہ ایسی صورت ہے کہ جس میں براءت معافی کے درجے میں ہے۔ جب کہ پہلی صورت میں براءت ادا کرنے کے درجے میں تھی سو پہلی صورت میں کفیل اصیل سے رجوع کر سکتا تھا لیکن اس صورت میں رجوع نہیں کرے گا۔

تیسری صورت جب مکفول لہ نے کفیل سے صرف ''برئت'' کا لفظ کہا تو اب اس میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک کفیل اصیل سے رجوع کرے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک رجوع نہیں کرے گا۔

**له ان البراء ة یکون** ...... سے شارح امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل دے رہے ہیں کہ جب مکفول لہ نے کفیل سے ''برئت'' کا لفظ کہا تو اب کفیل رجوع نہیں کرسکتا اس لیے کہ براءت یا تو ادا سے ہوتی ہے یا معاف کرنے سے ہوتی ہے جیسا کہ پہلی اور دوسری صورت میں تھا یعنی جب مکفول لہ نے ''**برئت الی من المال**'' کہا تو ہم نے براءت بالادا مراد لی اور جب مکفول لہ نے ''**ابراتک**'' کہا تو ہم نے براءت معاف کرنے کے ساتھ مراد لی تو اب اس صورت میں جب مکفول لہ نے ''**برئت**'' کا لفظ کہا تو اس بات کا تو یقین ہے کہ براءت حاصل ہوگئی ہے، لیکن اس براءت میں شک ہے کہ یہ معاف کرنے سے ہوئی یا ادا کرنے سے ہوئی، سو اگر معاف کرنے سے ہو تو کفیل رجوع نہ کرے اور اگر ادا کی وجہ سے ہو تو کفیل رجوع کرے تو جب اس بارے میں شک ہو گیا تو اس شک کی وجہ سے ہم نے دونوں براءتوں میں غور کیا تو معلوم ہوا کہ وہ براءت جو معاف کرنے کے ساتھ ہو یہ ادنیٰ ہے، اس براءت سے جو ادا کے ساتھ ہو تو ہم نے ادنیٰ براءت کا حکم لگا دیا اور ہم نے کہا کہ ''برئت''، ''ابراتک'' کے حکم میں ہے لہٰذا کفیل اصیل سے رجوع نہ کرے گا۔

**و لابی یوسف رحمه الله انه اقر** ...... سے شارح رحمہ اللہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل دے رہے ہیں کہ مکفول لہ نے جب ''برئت'' کہا تو اس نے وہ براءت ذکر کی جس کی ابتدا کفیل سے ہو رہی ہے اور جب براءت کی ابتدا کفیل کے ساتھ ہو تو وہ براءت ایفاء (ادا کرنے) کے ساتھ ہوتی ہے۔ لہٰذا جب اس براءت سے مراد براءت بالادا ہے تو کفیل، اصیل سے رجوع کرے گا اور ''برئت'' کا معنی ''**برئت الی من المال**'' کے حکم میں ہے۔

**قیل فی جمیع ذالک** ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ یہ مذکورہ تینوں صورتیں یعنی ''**برئت الی من المال**'' کی صورت میں براءت بالادا ہوگی اور ''ابراتك'' کی صورت میں براءت معافی سے ہوگی اور ''برئت'' میں اختلاف ہے، یہ اس وقت ہے جب مکفول لہ موجود نہ ہو اگر مکفول لہ موجود ہو تو پھر مکفول لہ سے معلوم کرلیں گے کہ تیری مراد کیا ہے......؟ اس احتمال کی ضرورت نہیں ہے۔

**ولا یصحُ تعلیقُ البراء ةِ عن الکفالةِ بالشرطِ کسائرِ البراء اتِ. کما اذا قال: ان قدم فلانٌ من السفرِ ابرأتک من الدینِ لا یصحُ البراء ةُ. و لا الکفالةُ بما تعذر استیفاءُ هُ من الکفیلِ، کالحدودِ و القصاصِ، و بالمبیعِ، بخلافِ الثمنِ. اعلم**

ان الکفالۃ بتسلیم المبیعِ تصح، لکن لو ھلکَ لا یجبُ علی الکفیلِ شیئٌ، فمراد المصنف رحمہ اللّٰہ تعالیٰ الکفالۃ بمالیۃِ المبیعِ، و ذالک لان مالیتہٗ غیرُ مضمونۃٍ علی الاصیلِ، فانہٗ لو ھلکَ ینفسخُ البیعُ، و یجبُ ردُ الثمنِ، بخلافِ الثمنِ. و بالمرھونِ. ای بمالیتِہٖ، لکن تصحُ بتسلیمِ المرھونِ، فان ھلکَ لا یجبُ علیہ شئیٌ. فالحاصلُ ان الکفالۃَ بمالیۃِ الاعیانِ المضمونۃِ بالغیرِ لا تصحُ، فاما بالاعیانِ المضمونۃِ بنفسھا تصحُ عندنا، خلافا للشافعی رحمہ اللّٰہ تعالیٰ، و ذالک مثلُ المبیعِ بیعاً فاسداً، والمغضوبِ، و المقبوضِ علی سوم الشراء، فانہ مضمونٌ بالقیمۃ. و بالامانۃِ کالودیعۃ و المستعارِ، و المستاجرِ و مالِ المضاربۃ و الشرکۃِ. قالو: الکفالۃَ بمالیۃِ الودیعۃِ و العاریۃِ لا تصح، اما بتمکین المالکِ من اخذ الودیعۃِ تصح، و کذا بتسلیمِ العاریۃِ.

تشریح:

ولا یصح تعلیق...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ ایک شخص کسی کا کفیل بالمال بنا پھر مکفول لہ نے اس کفیل سے کہا کہ میں تجھے بری کرتا ہوں اگر ہوا چلے تو اب اس براءت کو شرط سے معلق کرنا باطل ہے اور یہاں شرط سے مراد وہی شرط غیر متعارف ہے ورنہ شرط متعارف کے ساتھ براءت کو معلق کرنا درست ہے اور ایک روایت میں یہ ہے کہ براءت کو شرط کے ساتھ معلق کرنا درست ہے تو اب دو روایتیں ہوگئی ایک روایت جو کہ کتاب میں ہے اس کے مطابق صحیح نہیں ہے اور دوسری روایت کے مطابق صحیح ہے تو کتاب والی روایت کو شرط غیر متعارف پر محمول کیا جائے گا اور دوسری روایت کو شرط متعارف پر محمول کیا جائے گا۔ حاصل یہ ہوا کہ براءت کو شرط متعارف کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے اور شرط غیر متعارف کے ساتھ صحیح نہیں ہے۔

لا یصح البراء ۃ و لا الکفالۃ ...... یہاں سے مصنف رحمہا اللہ نے ان صورتوں کو بیان کرنا شروع کیا ہے جن کی کفالت ناجائز ہے ان میں سے پہلی صورت کو بیان کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ ایک ضابطے کی طرف اشارہ کررہے ہیں کہ جس شئی کو کفیل سے وصول کرنا متعذر رہو اس شئی کی کفالت بھی ناجائز ہے جیسے حدود اور قصاص وغیرہ، اب یہ ناجائز اس لیے ہے کہ کفالت سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ مکفول عنہ تو وہ شئی ادا نہیں کرتا اس لیے کفیل ادا کردے گا تو جب وہ شئی ایسی ہے جس کو کفیل سے وصول

کرنا ہی مشکل ہے تو کفالت کا مقصود حاصل نہیں ہوا لہٰذا کفالت بھی ناجائز ہے تو اب اگر ایک شخص پر قصاص ہے اور دوسرا شخص آ کر کہے کہ اگر اس نے قصاص نہ دیا تو میں قصاص کا کفیل ہوں تو یہ ناجائز ہے اس لیے کہ قصاص کفیل سے وصول نہیں کر سکتے کیوں کہ وصول تو اس وقت کریں گے جب وہ حق کفیل پر واجب یا تو اصالۃً ہو یعنی اصل میں کفیل پر ہی واجب ہو جب کہ یہاں ایسا نہیں ہے یا پھر نیابۃً ہو یعنی کسی کے حق کا نائب بن جائے تو پھر اس پر حق لازم ہوسکتا ہے اور یہ بھی یہاں ناممکن ہے اس لیے کہ حدود و قصاص میں نیابت جاری نہیں ہوتی اور یہ کفالت بالنفس حدود و قصاص میں ناجائز ہے البتہ اگر کوئی شخص اس کی ذات کا کفیل بنے جس پر حد ہے تو یہ درست ہے یعنی یوں کہے کہ میں اس شخص کا کفیل ہوں اگر یہ نہ آیا تو میں اس کو حاضر کروں گا۔

**وبالمبیع بخلاف الثمن**...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ کفالت کے ناجائز ہونے کی دوسری صورت بیان کرر ہے ہیں چوں کہ شارح رحمہ اللہ نے شرح کرتے وقت کلام کو مقدم و مؤخر کر دیا ہے جس کی وجہ سے مسئلہ ذرا مشکل ہو گیا ہے۔ بندہ اس کو آسانی سے پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے سب سے قبل یہ بات جانی چاہیے کہ اعیان (اشیاء) کی اولاً دو قسمیں ہیں۔ (۱) امانت۔ (۲) مضمون

وہ اشیاء جن کا ضامن نہ بننا پڑے: جیسے ودیعت، مستعار، مالِ مضاربت اور مالِ شرکت وغیرہ، اب اگر ایسے اموال بلا تعدی کے ہلاک ہو جائیں تو ان کا ضامن نہ ہوگا۔

وہ اشیاء جو کسی کے بدلے رکھی ہوں یعنی اگر یہ اشیاء ہلاک ہو جائیں تو جس کے بدلے میں مضمون تھیں وہ شئی لازم ہوگی اب مضمون کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مضمون بنفسہ۔ (۱) مضمون بغیرہ

وہ اشیاء ہیں اگر وہ خود موجود ہوں تو ان کی ذات کو واپس کرنا واجب ہو اور اگر یہ اشیاء ہلاک ہو جائیں تو ان کی قیمت واپس کرنا واجب ہو جیسے بیع فاسد میں مبیع ہے اور وہ شئی جس پر بھاؤ طے کر کے قبضہ کیا گیا اور غصب شدہ شئی، اب بیع فاسد میں مبیع کو واپس کرنا ضروری ہوتا ہے ورنہ اس کی قیمت واپس کرنی پڑتی ہے، اسی طرح غصب شدہ شئی ہے اور اگر ایک شخص کسی دکاندار سے کوئی شئی اس بناء پر لے گیا کہ اگر مجھے پسند آئی تو میں اس کی اتنی قیمت دے دوں گا تو اب اس شئی کو واپس کرنا ضروری ہوتا ہے اگر یہ ہلاک ہوگی تو اس کی قیمت لازم ہوگی۔

وہ اشیاء جو غیر کے بدلے مضمون ہوں جیسے بیع صحیح میں مبیع ہے کہ یہ ثمن کے بدلے مضمون ہوتی ہے اگر مبیع ہلاک ہوگئی تو اس کا ثمن کا لازم ہوگا، اسی طرح مرہون شئی ہے کہ وہ دین کے بدلے مضمون ہوتی ہے کہ اگر وہ مرہون شئی ہلاک ہوگئی تو دین ساقط ہو جائے گا۔

اب یہ بات جاننی چاہیے کہ کفالت ان سب میں یا تو ان اشیاء کی عین کی کفالت ہوگی یا ان کو حوالے کرنے کی کفالت ہوگی۔ عین کی کفالت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کفیل کہے اگر یہ شئی تجھے اس نے نہ دی تو میں تجھے دوں گا اور حوالے کرنے کی کفالت کا مطلب یہ ہے کہ کفیل نے کہا کہ اگر اس نے تجھے یہ شئی نہ دی تو میں تجھے اس سے لے کر دوں گا۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ اشیاء کی تین اقسام ہیں۔ (۱) امانت، (۲) مضمون بنفسہ، (۳) مضمون بغیرہ۔ اور کفالت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) عین کی کفالت، (۲) تسلیم کی کفالت، اس طرح کل چھ اقسام ہوں گی کہ عین کی کفالت مذکورہ تینوں اشیاء کی ہو، اسی طرح تسلیم کی کفالت مذکورہ تینوں اشیاء کی ہو۔

(۱) اب اگر عین کی کفالت امانت میں ہو تو یہ صحیح نہیں ہے جیسے کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ تو اس کو امانت رکھوادے اگر اس نے تجھے واپس نہ دی تو میں اس کے دینے کا کفیل ہوں یا کسی نے دوسرے شخص سے کہا کہ تو اس کو شئی عاریت پر دے دے اگر اس نے تجھے نہ دی تو میں اس شئی کا کفیل ہوں۔ اسی طرح اجرت کی صورت میں اور مال مضاربت اور شرکت کی صورت میں ہے کہ ان کی عین کی کفالت صحیح نہیں ہے۔

(۲) اگر تسلیم کی کفالت امانت میں ہو تو یہ صحیح ہے جیسے کوئی کہے کہ تو فلاں کو امانت دے دے اگر اس نے واپس نہ کی تو میں اس شئی کو اس سے لے کر دینے کا کفیل ہوں یا اسی طرح عاریت اور مالِ مضاربت میں کہا تو یہ صحیح ہے یہی مطلب ماتن کی اس عبارت'' **و بالامانة کالودیعة و المستعار**...... الخ کا ہے، اس عبارت میں یہ دونوں قسمیں مذکور ہیں۔

(۳) عین کی کفالت اس شئی میں کرنا جو مضمون بغیرہ ہو یہ بھی صحیح نہیں ہے لہٰذا مبیع کی کفالت ناجائز ہے جیسے کوئی شخص کہے کہ تو فلاں سے شئی خرید لے اگر وہ شئی ہلاک ہوگئی تو میں اس کے دینے کا کفیل ہوں تو یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مبیع مضمون بالغیر (ثمن) ہے۔ شارح رحمہ اللہ نے اس کفالت کے ناجائز ہونے کی دلیل'' **ذالک لان مالیته** '' سے یہ بیان کی ہے کہ مبیع کی مالیت اصیل (یعنی بائع) پر مضمون نہیں ہے کیوں اگر بیع کے بعد اور قبضے سے قبل وہ شئی بائع کے پاس ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جائے گی اور بائع کو ثمن واپس کرنا پڑے گا اب یہاں بائع کسی شئی کا ضامن نہیں ہوا تو اب اگر اس کی کفالت جائز ہوتی تو یہ خرابی لازم آتی کہ مکفول عنہ (بائع) کے ذمے تو کوئی ضمان نہیں ہے اور کفیل کے ذمے ضمان آرہا ہے اور یہ ممکن نہیں ہے سو اس لیے کفالتِ ناجائز ہے **بخلاف الثمن**...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر کوئی شخص ثمن کا کفیل ہو جائے تو یہ صحیح ہے جیسے ایک شخص نے دوسرے سے کہا

کہ تو فلاں کو یہ شئی فروخت کردے اگر اس نے اس کا ثمن نہ دیا تو میں اس ثمن کے ادا کرنے کا کفیل ہوں تو یہ صحیح ہے اس لیے کہ ثمن مشتری کے ذمے ہے بالفرض قبضے کے بعد مبیع ہلاک ہو جائے تو مشتری کے ذمے ثمن ہے تو اگر کوئی اس کا کفیل بنتا ہے تو یہ صحیح ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص مرہون شئی کی عین کی کفالت کرے تو یہ ناجائز ہے یعنی ایک شخص نے کسی کو کپڑا رہن رکھوایا اور اس نے مرتہن سے کہا کہ مجھے کوئی کفیل دو کہ جب میں تجھے تیرا دین ادا کردوں گا تو تم مجھے یہ کپڑا واپس کرو گے تو اب یہ کفالت ناجائز ہے اس لیے کہ رہن ایسی شئی ہے جو غیر کے بدلے مضمون ہے وہ غیر دین ہے تو یہ بھی مبیع کی طرح ہے۔

(۴) تسلیم کی کفالت ان اشیاء میں جو غیر کے بدلے مضمون ہوں، صحیح ہے جیسے مبیع ہے کہ کوئی شخص کہے کہ تو فلاں سے شئی خرید لے اگر اس نے نہ دی تو میں اس سے لے کر دینے کا کفیل ہوں تو اب یہ کفالت صحیح ہے اور اگر یہ مبیع ہلاک ہوگئی تو پھر کفیل کے ذمے کچھ نہ ہوگا نہ اس کا ثمن اور نہ اس کی قیمت، اسی طرح مرہون کے حوالے کرنے کا کفیل بننا بھی صحیح ہے جیسے کسی شخص نے دوسرے سے رہن طلب کیا تو دوسرے شخص نے اس سے کہا کہ تو اس کو رہن دے دے اس نے تجھے واپس نہ کیا تو میں اس سے رہن واپس لے کر دینے کا کفیل ہوں تو یہ صحیح ہے، لیکن اگر رہن ہلاک ہوگیا تو کفیل کے ذمے کچھ نہ ہوگا یہ جو تیسری اور چوتھی قسم بندہ نے بیان کی ہے یہی پوری تفصیل شارح رحمہ اللہ کی اس عبارت ''اعلم ان الکفالۃ بتسلیم المبیع ...... سے ...... لکن تصح بتسلیم المرھون فان ھلك لایجب علیہ شئی فالحاصل ان الکفالۃ بمالیۃ الاعیان المضمونۃ بالغیر لا تصح تک ہے۔

(۵) عین کی کفالت ان اشیاء میں جو مضمون بنفسہ ہیں جائز ہے جیسے کسی نے بیع فاسد کی اور مشتری نے مبیع پر قبضہ کرلیا تو اب اس کے ذمے مبیع کو واپس کرنا ہے تو ایک شخص اس کا کفیل بنا اور بائع سے کہا کہ اگر اس نے مبیع نہ دی تو میں اس کے دینے کا کفیل ہوں تو یہ صحیح ہے اگر مبیع موجود ہوگی تو اسی کو حوالے کردے گا اور اگر مبیع ہلاک ہوگئی تو اس کی قیمت ادا کردے گا اسی طرح مغصوبہ شئی کا کفیل بننا بھی صحیح ہے اور مقبوض علی سوم الشراء (وہ شئی جس پر بھاؤ کے ساتھ قبضہ کیا گیا ہے) کی کفالت بھی صحیح ہے یہی مطلب ''فاما الاعیان ...... سے ''فانہ مضمون بالقیمۃ'' تک کی عبارت کا ہے۔

(۶) تسلیم کی کفالت ان اشیاء میں جو مضمون بنفسہ ہوں صحیح ہے اس لیے کہ جب ان میں عین کی کفالت درست ہے تو تسلیم کی کفالت بدرجہ اولیٰ صحیح ہے۔

**خلافا للشافعی** ...... سے شارح رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کے مذکورہ مسئلے میں اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے تمام اعیان کی کفالت ناجائز قرار دی ہے اس لیے کہ ان

کے نزدیک کفالت دین کو دوسرے کے ذمے ثابت کرنا ہے تو عین کو اس میں دخل نہیں ہے۔ لہٰذا عین کا کفیل بننا ان کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔

وبالحملِ علی دابۃ مستاجرۃٍ معینۃٍ. اذ لا قدرۃ لہٗ علی تسلیم دابۃ المکفول عنہ. بخلافِ غیر المعینۃ. فان المحستحقَ ھٰھنا الحمل علی ای دابۃٍ کانتْ، فالقدرۃُ ثابتۃٌ ھٰھنا. و بخدمۃِ عبدٍ مستاجر لھا معین. لما ذکر فی الدابۃِ. و عن میت مفلس. ھٰذا عند ابی حنیفۃ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ، بناءً علی ان ذمۃ المیتِ قد ضعفتْ، فلا یجبُ علیھا الا بان یتقوی باحدِ الامرینِ: اما بان یبقیٰ منہ مالٌ، او یبقیٰ کفیلٌ کفل عنہُ فی ایام حیاتہٖ، فحینئذٍ یکون الدینُ دیناً صحیحاً. فیصحُ الکفالۃُ، و عندھما اذا ثبت، و لم یوجد مسقطٌ یکون دیناً صحیحاً، فیصحُ الکفالۃُ. و بلا قبولِ الطالبِ فی المجلس. و عند ابی یوسف رحمہ اللّٰہ تعالیٰ اذا بلغہُ الخبر و اجاز جاز، و ھذا الخلافُ فی الکفالۃِ بالنفسِ و المالِ جمعیاً. الا اذا کفل عن مورثہٖ فی مرضہٖ مع غیبۃِ غرمائہٖ. صورتہٗ ان یقول المریضُ لوارثہٖ فی غیبۃِ الغرماء: تکفلْ عنی بما علیَّ من الدینِ فکفلَ، و انما یصحُ لان ذالکَ فی الحقیقۃِ وصیۃٌ، و لھٰذا لا یشترطُ تسمیۃُ المکفولِ لہٗ. و بمالِ الکتابۃِ حرٌ کفل بہٖ او عبدٌ. لانہ دینٌ ثبت مع المنافی، و انما قال: ''حرٌ کفل بہٖ او عبدٌ'' لدفعِ توھمِ ان کفالۃ العبدِ بہٖ ینبغی ان تصح، بانہٗ یجوزُ ثبوتُ مثلُ ھٰذا الدین علیہ، لان العبدَ محلُ الکتابۃِ، فخصہٗ دفعاً لھٰذا الوھم.

## تشریح:

''بالحمل علی دابۃ ...... اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی سے جانور اجرت پر لیا اور اس کا مقصود اس جانور پر بوجھ اٹھانا ہے تو وہاں موجود ایک شخص نے اس مستاجر سے کہا کہ آپ یہ جانور لے جائیں اس کے بوجھ اٹھانے کا میں کفیل ہوں تو یہ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اگر اس جانور نے بوجھ نہ اٹھایا تو پھر کفیل بعینہ ویسا جانور حوالے کرنے پر قادر نہیں ہے تو اس لیے ناجائز ہے اور اگر ایک شخص جانور والے کے پاس آیا اور اس نے کہا کہ مجھے بوجھ اٹھانے کے لیے جانور چاہیے ابھی اس نے جانور متعین نہیں کیا تھا کہ ایک شخص نے کہا کہ تو اس سے جانور لے جا نا میں جانور کے بوجھ اٹھانے کا کفیل ہوں تو یہ

صحیح ہے اس لیے کہ مقصود تو صرف بوجھ اٹھانا ہے اور جانور متعین نہیں ہے۔ لہٰذا اگر جانور نے بوجھ نہ اٹھایا تو کفیل اس کو دوسرا جانور دے دے گا جس پر وہ بوجھ اٹھا لے گا۔

**وعن میت مفلس** ...... مفلس کے دین کے کفیل بننے میں اختلاف ہے، امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کفیل بنا صحیح نہیں ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ دین صحیح ہے اور اس کا کفیل بنا بھی صحیح ہے۔

**وبلا قبول الطالب** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کسی کا کفیل بنا جب کہ مجلس میں مکفول لہ موجود نہیں ہے کہ وہ اس کفالت کو قبول کرے۔ لہٰذا یہ کفالت ناجائز ہے یہ طرفین رحمہما اللہ کا مذہب ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مکفول لہ کا مجلس میں موجود ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ جب مکفول لہ کو کفالت کی خبر ملی اور اس نے کفالت کی اجازت دے دی تو یہ جائز ہے اور بعض نسخوں میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے مذہب میں اجازت کی شرط نہیں ہے بلکہ بغیر اجازت کے ہی کفالت صحیح ہو جائے گی اور یہ بات زیادہ اظہر ہے اور یہ اختلاف کفالت بالنفس اور کفالت بالمال دونوں میں ہے یعنی کفالت بالنفس اور بالمال طرفین رحمہما اللہ کے نزدیک مکفول لہ کی غیر موجودگی میں صحیح نہیں ہیں جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک صحیح ہیں۔ "**الا اذا کفل**" سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ طرفین کے نزدیک جو مکفول لہ کا قبول کرنا شرط ہے اس سے ایک صورت مستثنیٰ ہے وہ یہ ہے کہ ایک مریض پر کسی کا دین ہے اور اب وہ قریب المرگ ہو گیا اور اس کے پاس قرض دار موجود نہیں ہے اور اس مریض نے اپنے رشتہ دار کو کفیل بنانا ہے تو اب اس رشتہ دار کا کفیل بننا صحیح ہے اگرچہ قرض دار جو مکفول لہ ہیں وہ موجود نہیں ہیں اس لیے کہ یہ کفالت وصیت ہے اور وصیت کے لیے قبول کرنا شرط نہیں ہے۔ لہٰذا مکفول لہ کی غیر موجودگی میں یہ کفالت درست ہوگی۔

**وبمال الکتابۃ** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص کا غلام تھا پھر اس نے اپنے غلام کو ہزار کے بدلے مکاتب بنا دیا کہ تو مجھے ہزار درہم دے دے اور آزاد ہو جا اب اگر کوئی شخص اس ہزار کا کفیل بننا چاہے تو یہ صحیح نہیں ہے کفیل بننے والا خواہ آزاد ہو یا غلام ہو اس کی ایک وجہ جو پہلے گزر بھی چکی ہے کہ مال کتابت دین صحیح نہیں ہے۔ دین صحیح وہ ہوتا ہے جو معاف کرنے یا ادا کرنے سے ختم ہو اور مال کتابت عاجز آنے سے بھی ساقط ہو جاتا ہے تو جب یہ دین صحیح نہیں ہے تو اس کی کفالت بھی ناجائز ہے۔ دوسری علت شارح رحمہ اللہ "**لانہ دین ثبت** ......" سے بیان کی کہ جو کتابت کے ہزار درہم ہیں یہ منافی کے ساتھ ثابت ہیں منافی سے مراد غلام ہے جو کسی شئی کا مالک نہیں ہوتا اور

دین کسی شئی کے بدلے میں ثابت ہوتا ہے اور جب غلام کسی شئی کا مالک نہیں ہے تو اس پر دین بھی ثابت نہ ہوگا۔ لہٰذا جب غلام پر دین نہ ہوا تو کفالت بھی ناجائز ہے اس لیے کہ کفالت دین کے بدلے ہوتی ہے اور اس کتابت کی صورت میں دین نہیں ہے۔ لہٰذا کفالت بھی صحیح نہیں ہے۔

اب متن میں جو یہ مذکور ہوا کہ "حر کفل به او عبد" کہ کفیل خواہ آزاد ہو یا غلام دونوں صورتوں میں کفالت ناجائز ہے تو "انما قال" سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ اسی عبارت کا فائدہ ذکر کر رہے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے یہ عبارت اس لیے لائی کہ کسی کو وہم نہ ہو کہ کفیل اگر غلام ہو تو یہ کفالت جائز ہونی چاہیے کیوں کہ جب دونوں غلام ہیں تو مکفول عنہ کے ذمے جو مال کتابت ہے وہ کفیل کے ذمے سے ثابت ہو جائے گا کیوں کہ کفیل جو غلام ہے وہ کتابت کا محل ہے تو جب یہ کتابت کا محل ہے تو اس کا کفیل بننا بھی درست ہوا تو اسی وہم کو دور کرنے کے لیے عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے دونوں (آزاد و غلام) کا ذکر کیا تاکہ اس طرح کا وہم نہ ہو۔

**ولا یرجع اصیلٌ بالفٍ ادیٰ الی کفیله، و ان لم یعطها طالبهٗ.** ای اذا عجل الاصیل، فاَدّی المال الی الکفیلِ الذی کفل بامره، لیس لهٗ ان یستردها، مع ان الکفیل لم یعطها للطالب، کما اذا عجل اداء الزکوۃ، لان الکفالۃ بامرِ المکفولِ عنه انعقدتْ سببا للدینین: دینُ الطالبِ علی الکفیلِ، و دینُ الکفیلِ علی المکفولِ عنه مؤجلا الیٰ وقت ادائه، فاذا وجد السببُ و عجلهٗ صح الاداءُ. و ملکهٗ الکفیل فلا یستردهٗ المکفول عنه. و هٰذا بخلافِ ما اذا اَدّاهُ علی وجهِ الرسالۃ، لانهٗ حینئذٍ تمحض امانه فی یده.

## تشریح:

**ولا یرجع اصیل** ایک شخص کسی دوسرے کا اس کے حکم سے ہزار درہم کا کفیل بن گیا پھر اصیل نے کفیل کو ہزار درہم دے دیئے جب کہ کفیل نے ابھی تک مکفول لہ کو نہیں دیئے تھے تو اس اصیل کا کفیل کو ہزار درہم دینا دو صورتوں میں ہوگا ایک صورت یہ ہے کہ اس نے دیتے وقت کہا ہوگا کہ مجھے یقین نہیں ہے کہ طالب تجھ سے یہ رقم ابھی لے لے سو تو مجھ سے ہزار درہم لے لے اس کا حکم یہ ہے کہ کفیل ہزار درہم کا مالک بن گیا اب مکفول عنہ کفیل سے ہزار درہم واپس نہیں لے سکتا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اصیل نے اس کفیل کو ہزار درہم دیتے وقت کہا کہ یہ ہزار درہم لے لے اور مکفول لہ کو دے دے اب

یہاں اصیل نے کفیل کو رسول بنایا ہے اس صورت کا حکم یہ ہے کہ اصیل کفیل سے ہزار درہم واپس لے سکتا ہے اس صورت کو صرف شارح رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نہیں بیان کیا۔

پہلی صورت یعنی جب اصیل نے کفیل کو مال دیا اور یہ کہا کہ تو اپنے پیسے مجھ سے مکفول لہ کے لینے سے قبل لے لے تو اس صورت میں مکفول عنہ، کفیل سے رقم واپس نہیں لے سکتا۔ یہ اسی طرح ہے کہ ایک شخص پر سال گزرنے پر زکوۃ واجب ہوگی اور اس نے سال گزرنے سے قبل ہی زکوۃ ادا کردی تو اب یہ زکوۃ کو واپس نہیں لے سکتا۔ کفالت کی صورت میں واپس نہ لینے کی دو دلیلیں ہیں اور شارح رحمہ اللہ نے صرف ایک علت ذکر کی ہے اور اس میں بھی اشکال ہے۔

**لان الکفالۃ بامر المکفول** ... سے شارح رحمہ اللہ نے دلیل پیش کی کہ جب کوئی شخص مکفول عنہ کے حکم سے کفیل بنا تو اب یہاں دو دین جمع ہو گئے۔ ایک دین طالب کا کفیل پر ہے اور دوسرا دین کفیل کا مکفول عنہ پر ہے، لیکن طالب کا دین جو کفیل پر ہے یہ فی الحال ادا کرنا کفیل کے ذمے ہے اور کفیل کا مکفول عنہ کے ذمے جو دین ہے یہ کفیل کے ادا کرنے تک مؤخر ہے یعنی جب کفیل ادا کر دے گا تو اس وقت کفیل، مکفول عنہ سے دین کا مطالبہ کر سکتا ہے اس سے قبل نہیں کر سکتا اور کفیل کا جو مکفول عنہ پر دین لازم ہوا ہے اس کا سبب کفالت ہے یعنی کفالت کی وجہ سے مکفول عنہ کے ذمے دین لازم ہوا ہے ورنہ نہیں آتا اور سبب پایا گیا ہے تو اب اگر مکفول عنہ نے جلدی کی اور کفیل کو اس کے ادا کرنے سے قبل دین دے دیا تو یہ درست ہے اور مکفول عنہ، کفیل سے واپس بھی نہیں لے سکتا۔ جس طرح زکوۃ کی صورت میں زکوۃ کا سبب نصاب کا مالک ہونا ہے اور زکوۃ کی شرط سال کا گزرنا ہے تو جب ایک شخص نے زکوۃ کے سبب پر ہی زکوۃ دے دی تو اس کو واپس نہیں لے سکتا بعینہ اسی طرح یہاں کفالت، مکفول عنہ پر دین کا سبب ہے اور کفیل کا مکفول لہ کو ادا کرنا شرط ہے اور مکفول عنہ نے صرف سبب پر ہی دین کو ادا کر دیا تو اب واپس نہیں لے سکتا۔ لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ مکفول لہ دین ادا کرنے کے بعد رجوع نہیں کر سکتا۔

**وھذا بخلاف ما اذا** ... سے شارح رحمہ اللہ اس دوسری صورت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ جب مکفول عنہ نے کفیل کو رقم دیتے ہوئے کہا کہ "یہ ہزار درہم لے لو اور مکفول لہ کو دے دو" تو اب کفیل مکفول عنہ کا رسول ہے اس لیے کہ مکفول عنہ، کفیل سے رقم واپس لے سکتا ہے کہ کفیل کے پاس جو رقم ہے وہ مکفول عنہ کی امانت ہے تو مکفول عنہ جب چاہے اس کو واپس لے سکتا ہے۔

**وما ربح فیھا الکفیلُ فھو لہٗ لا یتصدقُ بہ. اذا عاملَ الکفیلُ فی الالفِ التی**

ادی الاصیل الیہ، و ربح فیھا، فالربحُ لہٗ حلالا طیبا لا یجب تصدقہٗ، لما ذکرنا انہ ملکہٗ. و ربحُ کرٍ کفل بہ و قبضہٗ لہٗ، و ردہٗ الی قاضیہ احبُ. قولہٗ "و ربحُ کرٍ" مبتدأ، "و لہٗ" خبرہٗ، ای ان کانت الکفالۃُ بکر حنطۃ، فادّاہ الاصیلُ الی الکفیلِ، فباعہٗ و ربحَ فیہ، فالربحُ لہٗ، لکن ردہٗ الی قاضیہ. و ھو الاصیل. احبُ، لانہ تمکن فیہ خبثٌ بسببِ ان للاصیل حقُ استردادہٖ، علی تقدیر ان یقضیَ الاصیلُ الدین بنفسہٖ، فیکون حق الاصیل متعلقا بہ، فھٰذا الخبثُ یعمل فیما یتعینُ بالتعین کا لکر، بخلافِ ما لا یتعینُ بالتعیینِ کالدراھمِ و الدنانیر، کما فی المسئلۃِ السابقۃِ، و ھٰذا عند ابی حنیفۃ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ، و اما عندھما لا یکونُ الردُ الی قاضیہٖ احب، اذْ لا خبثُ فیہ اصلًا.

## تشریح:

**وما ربح فیھا** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر مکفول عنہ نے کفیل کو ہزار درہم دے دیئے کہ یہ ان ہزار کے بدلے ہیں جو تو مکفول لہ کو دے گا اور کفیل نے ان ہزار دراہم کو لے لیا اور ان کے ساتھ تجارت کی اور نفع حاصل کیا تو اب اس کفیل کے لیے یہ نفع حلال ہے اور وہ اس نفع کو صدقہ نہیں کرے گا اس لیے کہ پہلے یہ بات گزر چکی کہ کفیل ان ہزار دراہم کا مالک بن جائے گا مصنف رحمہ اللہ نے اس مسئلہ کو مطلق ذکر کیا اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مکفول لہ کو دین خواہ کفیل ادا کرے یا مکفول عنہ ادا کرے دونوں صورتوں میں کفیل نے جو نفع حاصل کیا ہے وہ اس کے لیے حلال ہے۔

**وربح کر کفل بہ** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کے ذمے گندم کا ایک کر تھا پھر ایک شخص اس کر کا کفیل بن گیا اور ابھی تک کفیل نے مکفول لہ کو گندم کا کر ادا نہیں کیا تھا کہ مکفول عنہ نے کفیل کو کر دے دیا اور پھر کفیل نے اس کر میں تصرف کیا اور اس سے نفع اٹھایا تو اب یہ نفع مکفول عنہ کو واپس کرنا پسندیدہ ہے یہ امام صاحب رحمہ اللہ کا مذہب ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک واپس نہ کرے۔

**لانہ تمکن فیہ** ...... سے شارح رحمہ اللہ امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل نقل کر رہے ہیں کہ یہ نفع واپس کرنا پسندیدہ ہے کیوں کہ اس گندم کے کر میں ملک کے ساتھ خبث بھی آ گیا یعنی کفیل اگر چہ اس کر کا مالک ہو گیا لیکن چوں کہ اصیل اب بھی اس کر کو واپس لے سکتا ہے وہ اس طرح کہ اصیل گندم کا ایک کر کفیل کو دینے سے قبل ہی مکفول لہ کو دے دے تو جب اس بات کا احتمال ہے تو کفیل کی اس کر میں

ملک شک والی ہے یعنی اگر اصیل نے گر ادا نہ کیا تو کفیل مالک بن جائے گا اور اگر اصیل نے ادا کر دیا تو پھر کفیل مالک نہ ہوگا تو جب کفیل کی ملکیت شک والی ہے تو یہ ملک قاصر ہے اور جب ملک قاصر ہو تو اس میں شبہ خبث ہوتا ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ جس طرح خبث کا نفع ناجائز ہے اسی طرح شبہ خبث کا نفع بھی صحیح نہیں ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اس گندم کے گر کے ساتھ اصیل کا حق متعلق ہے، اس وجہ سے شبہ خبث ہے اور یہ شبہ خبث ان اشیاء میں اثر کرتا ہے جو متعین ہوں اور جو متعین نہ ہوں تو ان میں اثر نہیں کرتا جیسا کہ پہلے مسئلہ (یعنی جب مکفول عنہ نے ہزار درہم دیئے) میں تھا۔

صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ نفع مکفول عنہ کو واپس نہ کرے بلکہ اپنے ہی پاس رکھے اس کی وجہ یہ ہے کہ کفیل کے لیے بھی ملکیت ثابت ہوگئی ہے تو جب کفیل کے لیے ملکیت ثابت ہوگئی ہے تو وہ اپنی ملکیت میں نفع اٹھا رہا ہے۔ علامہ شامی رحمہ اللہ نے اسی کو اولی وصحیح کہا ہے۔

**كـفيـلٌ امـرهُ اصيلُهُ بان يتعينَ عليه ثوباً ففعلَ، فهو لهٗ.** اى امرَ الاصيلُ الكفيلَ بـان يشتـرىَ عـليه ثوبًا بطريق العينةِ، و بيعُ العينةِ ان يستقرض رجلٌ من تاجرٍ شيئاً، فلا يـقـرضـهُ حسنًا، بل يعطيهِ عيناً و يبيعها من المستقرضِ باكثرَ من القيمةِ، فالعينةُ مشتقّةٌ مـن الـعيـن، سمى به لانه اعراضٌ عن الدينِ الى العينِ، فالاصيل امر كفيلَه بان يشترى ثـوبـا بـاكثـرَ مـن القيمةِ ليقضى بهٖ دينهُ ففعلَ، فالثوب للكفيلِ، لان هٰذه و كالةٌ فاسدةٌ، لـعـدم تعيينِ الثوبِ. **و الثمنُ و ما ربح بائعهُ فعليه.** اى اذا اشترىَ الثوبَ بخمسةَ عشرَ، و هـو يسـاوىٰ عشـرةً، فبـاعهُ بالعشرةِ، فالربحُ الذى حصلَ للبائعِ، و هو الخمسةُ التى صـارتْ خسرانًا على الكفيلِ فعلىٰ الكفيلِ، لان الوكالةَ لما لم تصح صار كانهٗ قال: ان اشتـريـتَ ثـوبـا بشـئٍ، ثـم بـعتـهُ بـاقلَّ من ذالك، فانا ضامنٌ لذالك الخسرانِ، فهٰذا الضمان ليس بشئٍ.

## تشریح:

**كفيل امره اصيله** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کسی کا کفیل بنا پھر مکفول عنہ (اصیل) نے کفیل سے کہا کہ تو میرے لیے بیع عینہ کر لے بیع عینہ کی صورت شارح رحمہ اللہ نے یہ ذکر کی ہے کہ زید نے عمرو سے دس درہم قرض طلب کیا تو عمرو نے زید کو دس درہم قرض نہ دیا بلکہ اس نے زید کو ایک کپڑا جس کی قیمت دس درہم تھی پندرہ کے بدلے دے دیا، پھر اس نے زید سے کہا کہ

یہی کپڑا مجھے دس درہم کے بدلے فروخت کردے پھر زید نے عمرو کو دس درہم کے بدلے کپڑا فروخت کردیا عمرو نے زید کو دس درہم دے دیئے اور عمرو کے پانچ درہم زید کے ذمے قرض ہو گئے اب زید کو چوں کہ دس درہم کی ضرورت تھی اور وہ پوری ہو گئی اور عمرو کو اس بیع کے ذریعے پانچ درہم کا نفع حاصل ہوا۔ اس بیع کا نام عینہ اس لیے رکھا گیا کہ اس میں دین سے عین کی طرف اعراض کیا گیا یعنی زید نے عمرو سے دین مانگا تھا اور اس نے دین کی بجائے عین دی۔

اب کفالت کے مذکورہ مسئلے میں جب اصیل نے کفیل کو حکم دیا کہ تو کپڑا اس کی قیمت سے زیادہ کے بدلے خرید لے یعنی اصیل نے کفیل سے کہا کہ تو کسی تاجر سے کپڑا دس درہم والا پندرہ درہم کے بدلے خرید لے اور پھر اسی تاجر کو دس درہم کے بدلے نقد فروخت کردے اور وہ دس درہم لے کر میرا دین ادا کردے اور کفیل نے اسی طرح کیا تو یہ کپڑا جو کفیل نے خریدا ہے یہ کفیل کا ہی ہوگا اس لیے کہ اصیل نے جو کفیل کو کپڑا خریدنے کا وکیل بنایا ہے یہ وکالت فاسد ہے کیوں کہ اصیل نے مطلقاً کپڑا ذکر کیا اس کی نوع وغیرہ ذکر نہیں کی اور ثمن کا ذکر بھی نہیں کیا تو یہ وکالت فاسد ہوگی اور یہ بیع عینہ جو کفیل نے کی ہے یہ اس کی اپنی ذات کے لیے ہی ہوگی۔

"مـا ربـح بائعه" ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ جب کفیل نے دس درہم والا کپڑا پندرہ درہم کے بدلے خریدا اور دوبارہ بائع کو دس درہم کے بدلے فروخت کردیا تو بائع کو جو پانچ درہم کا نفع حاصل ہوا ہے کہ دس کا کپڑا اس نے پندرہ کا فروخت کیا تو اب یہ پانچ درہم کفیل کے ذمے ہوں گے اس لیے کہ جب وکالت یعنی اصیل کا کفیل کو وکیل بنانا درست نہیں ہوا تو یہ اس طرح ہو گیا گویا اصیل نے کفیل سے یوں کہا کہ اگر تو نے کپڑا کسی شئی کے بدلے خریدا اور پھر اس کو کم کے بدلے فروخت کردیا تو میں اس نقصان کا ضامن ہوں تو یہ ضمان کوئی شئی نہیں ہے اس لیے کہ ضمان کسی شئی کے بدلے میں ہوتی ہے اور یہاں کفیل کی اصیل کے ذمے کوئی شئی نہیں ہے کہ اس سے ضمان لے

ولو كفل بما ذاب لهٗ، او بما قضىٰ لهٗ عليه. و غاب اصيلهٗ، فاقام مدّعيه بينة على كفيله انّ لهٗ على اصيله كذا، ردتْ. لانه اذا اقام البينة ان لهٗ على اصيله كذا و لم يتعرضْ لقضاءِ القاضى به، لا يجبُ على الكفيل، لانه كفل بما قضىٰ القاضىٰ به، و لم يوجدْ، و هٰذا فى الكفالة "بما قضىٰ لهٗ عليه" ظاهرٌ، و كذا "بما ذاب لهٗ" لان معناهٗ: "تقرر" و هو بالقضاء. و انْ اقام بينة انّ لهٗ على زيد كذا، و هذا كفيلهٗ بامره قضى به عليهما. هذا ابتداءُ مسئلة، لا تعلق لهٗ بما سبق، و هو الكفالةُ بما ذاب لهٗ و

**بما قضیٰ لهٗ علیه صورةُ المسئلةِ: اقام رجلٌ بینةً ان لهٗ علی زیدٍ الفا، و هٰذا کفیلهٗ بهٰذا المالِ بامرِہ، قضیٰ علیهما، ففی هٰذا الصورةِ قد کفلَ بهٰذا المالِ من غیر التعرضِ بقضاء القاضیٰ، بخلافِ المسئلةِ المتقدمةِ، فاذا قضیٰ علیهما یکون للکفیلِ حقُ الرجوعِ علی الاصیل. و هٰذا عندنا، و عند زفر رحمه اللّٰه تعالیٰ لا یرجعُ علیه، لانه لما انکر کان زعمهٗ ان هٰذا الحق غیرُ ثابتٍ، بل المدعی ظلمهٗ، فلا یکون لهٗ ان یظلمَ غیرهٗ، قلنا: الشرْعُ کذبهٗ، فارتفع انکارُهٗ. و فی الکفالةِ بلا امرٍ قضیٰ علیٰ الکفیلِ فقط. ای اقام البینةَ علیٰ انهٗ کفیلهٗ بلا امرہٖ، یقضیٰ القاضی بالمالِ علی الکفیلِ فقط.**

## تشریح:

**ولو کفل بما ذاب**...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کرر ہے ہیں کہ اگر ایک شخص دوسرے کا کفیل اس طرح بنا کہ اس نے مکفول لہ سے کہا کہ اس شخص کے ذمے جو ثابت ہوگا یا جس شئی کا اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا اس کا میں کفیل ہوں اس کفالت کے بعد مکفول عنہ (اصیل) غائب ہوگیا پھر مکفول لہ نے اس بات پر گواہی قائم کی کہ میں نے مکفول عنہ سے ہزار روپے لینے ہیں تو اب اس مکفول لہ کی گواہی کو قاضی قبول نہیں کرے گا یہاں تک کہ مکفول عنہ حاضر ہو جائے پھر قبول کر لے گا اس لیے کہ کفیل نے اپنے ذمے اس مال کی کفالت کو لازم کیا ہے جس کا قاضی فیصلہ کرے تو جب اصیل موجود نہیں ہے تو قاضی اس گواہی کو قبول نہیں کرے گا اس لیے کہ یہ گواہی اصیل کے خلاف ہے اور وہ غائب ہے اور غائب پر قاضی گواہی قبول نہیں کرتا تو جب قاضی نے گواہی قبول نہیں کی تو مکفول عنہ کے ذمے قاضی مال کا فیصلہ نہیں کر سکتا جب مکفول عنہ کے ذمے مال کا فیصلہ نہیں کیا تو کفیل کو مال بھی لازم نہ ہوگا اس لیے کہ کفیل نے اس مال کی کفالت کی ہے جس کا قاضی فیصلہ کرے گا اور اس مال کا قاضی نے فیصلہ نہیں کیا تو مال لازم نہ ہوگا یہ بات اس لفظ میں ظاہر ہے کہ جب کفیل نے ''**بما قضی له علیه**'' کہا اس لیے کہ اس میں صراحۃً لفظ قضاء موجود ہے اور یہی بات ''**بما ذاب له**'' میں بھی ہے اس لیے کہ لفظ ''**ذاب**'' کے معنیٰ ''**تقرر**'' ہے اور وہ قاضی کے فیصلہ سے ہی ہوگا۔

**وان اقامه بینة ان له**...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ ایک نیا مسئلہ بیان کرر ہے ہیں جس کا ماقبل والے مسئلے (یعنی جس میں کفالت ''**بما قضی له علیه**'' یا ''**بما ذاب له**'' سے ہوئی تھی) سے کوئی

تعلق نہیں ہے، اس مسئلے کی صورت امام محمد رحمہ اللہ نے جامع صغیر میں یوں ذکر کی ہے کہ ایک شخص دوسرے کے ذمے رقم کا کفیل اس کے حکم سے بنا پھر مکفول عنہ غائب ہوگا پھر طالب (مکفول لہ) کفیل کو قاضی کے پاس لے گیا اور اس بات پر گواہی پیش کی کہ میں نے مکفول عنہ سے ہزار روپے لینے ہیں اور اس بات پر بھی گواہی پیش کی کہ یہ شخص مکفول عنہ کا کفیل اس کے حکم سے بنا ہے تو اب قاضی کفیل اور مکفول عنہ دونوں پر مال کا فیصلہ کردے گا۔

**ففی هذه الصورة** ...... یہاں سے شارح رحمہ اللہ اس مسئلے میں اور ماقبل والے مسئلے میں فرق بتارہے ہیں کہ اس مسئلے میں مطلق مال کا کفیل بنا گیا ہے یعنی کفیل نے یہ نہیں کہا کہ اس مال کا کفیل ہوں جس کا قاضی فیصلہ کرے یا جو ثابت ہو جیسا کہ پہلی صورت میں کہا تھا بلکہ کفیل نے کہا کہ میں اس مطلق مال کا کفیل ہوں تو جب اس مسئلے میں مطلق مال کا کفیل ہے تو مکفول لہ کی گواہی قبول کی جائے گی جب کہ پہلے مسئلے میں گواہی کو قبول نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ کفیل وہاں اس مال کا کفیل بنا تھا جس کا مکفول عنہ پر فیصلہ کیا گیا ہو تو جب مکفول عنہ غائب ہے تو اس پر مال کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا لہٰذا گواہی بھی قبول نہ ہوگی اور کفیل کو مال بھی لازم نہ ہوگا۔

**فاذا قضى عليهما** ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتارہے ہیں کہ جب کفیل، مکفول عنہ کے حکم سے کفیل بنا اور پھر مکفول لہ نے گواہی کے ذریعے ہزار روپے ثابت کردیئے تو اب قاضی دونوں کے ذمے مال کا فیصلہ کردے گا جب قاضی نے دونوں کے ذمے مال کا فیصلہ کیا اور پھر کفیل نے مکفول لہ کو ہزار روپے دے دیئے تو اب مکفول عنہ سے اس ہزار کا رجوع کرے گا اور یہ بات ہمارے نزدیک ہے یہاں احناف سے مراد صرف امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اس بارے میں کوئی روایت نہیں ہے۔ اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک کفیل نے جب مکفول لہ کو ہزار روپے دے دیئے تو پھر مکفول عنہ سے ان کا رجوع نہیں کرے گا۔ امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب مکفول لہ نے ہزار روپے پر گواہی قائم کی تو کفیل نے اس کا انکار کیا اور کفیل کے گمان میں اصیل پر یہ رقم نہیں ہے بلکہ مدعی (مکفول لہ) نے کفیل پر ظلم کیا ہے تو جب کفیل کے گمان کے مطابق مجھ پر ظلم ہوا ہے تو مظلوم کے لیے یہ بات صحیح نہیں ہے کہ وہ کسی اور پر ظلم کرے تو ہم نے اس کا جواب یہ دیا کہ جب مکفول لہ نے ہزار پر گواہی قائم کی تو چوں کہ گواہی شرع میں حجت ہے لہٰذا گواہی نے اس کفیل کے گمان کو باطل کردیا تو اب کفیل جو یہ سمجھ رہا تھا کہ مال اصیل کے ذمے نہیں ہے تو شرع نے اس کے انکار کو جھٹلایا۔ لہٰذا کفیل مظلوم نہیں ہے تو جب یہ مظلوم نہیں ہے تو یہ بھی مکفول عنہ سے اس مال کا رجوع کرے گا۔" و

فی الکفالۃ بلا امر ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر کفیل، مکفول عنہ کے حکم کے بغیر کفیل بنا ہے تو اس وقت قاضی کا فیصلہ صرف کفیل پر ہی ہوگا اس لیے جو کفالت حکم کے ساتھ ہو وہ ابتداءً احسان ہوتی ہے اور انتہاءً معاوضہ ہوتی ہے اور جو کفالت بغیر حکم ہو وہ ابتداء اور انتہاء دونوں میں احسان شمار ہوتی ہے تو جب کفالت بغیر حکم کے احسان ہے تو یہ کفیل پر ہی فیصلہ ہوگا اور کفیل ہی اس کی رقم ادا کرے گا اور اس کا اصیل سے رجوع نہیں کرے گا۔

و لو ضمنَ الدركَ بطل دعواه بعدهُ. لانه ترغيبٌ للمشترى فى الشراءِ، فيكونُ بمنزلةِ الاقرارِ بملكِ البائعِ، فلا يصحُ دعوىٰ ملكيتِهٖ. و لو شهَد و خَتم لا. و انما قال: "وختم" لان المعهودَ فى الزمانِ السابقِ كان الختمُ فى الشهاداتِ صيانةً عن التغييرِ و التبديلِ. قالوا: انْ كتبَ فى الصك "باع ملكهُ" او "بيعاً باتا نافذًا" و هو كتب "شهد بذالك" بطلتْ. اى بطلتْ دعواهُ بعدَ هٰذه الشهادةِ، لان الشهادةَ تكونُ اقرارً بان البائعَ قد باع ملكهُ، او باع بيعا باتًا نافذًا، فاذا ادعىٰ الملكَ لنفسهٖ يكون مناقضًا. و لو كتبَ شهادتهُ على اقرارِ العاقدينِ لا. اى لا يبطلُ دعواه بعد هٰذا الكتابةِ لعدمِ التناقضِ.

## تشریح:

ولو ضمن الدرك ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی سے گھر خریدنے کا ارادہ کیا اور اس کو کسی دوسرے شخص نے کہا کہ تم یہ گھر لے لو اور اگر اس کا کوئی مستحق نکلا تو میں اس کے ثمن کا ضامن ہوں تو یہ ضمانِ درک ہے لہٰذا اگر یہ شخص جو ضامن ہوا ہے بیع کے بعد اسی نے اس گھر پر مستحق ہونے کا دعویٰ کر دیا کہ یہ میرا گھر ہے تو اس کا دعویٰ باطل ہوگا اس لیے کہ جب یہ ضامن ہوا تو اس نے مشتری کو خریدنے کی ترغیب دی تو گویا اُس وقت نے اس ضامن نے اس بات کا اقرار کیا تھا کہ یہ گھر بائع کا ہے تم اس کو بے فکر ہو کر خرید لو تو جب اس طرح ہے تو اب اس ضامن کا خود دعوی کرنا کیسے صحیح ہوگا۔

ولو شهد و ختم ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے گھر کی بیع پر گواہی دی اور گواہی دینے کے بعد اس پر اپنی مہر بھی لگا دی پھر اگر یہ شخص بعد میں اسی گھر کا اپنے لیے دعوی کرے تو اس کا دعوی صحیح ہوگا اور اس کو سنا جائے گا کیوں کہ جب اس نے گھر کی بیع پر گواہی دی کہ

فلاں نے بیع کی یا بیع جاری ہوئی تو اس نے اس بات کا اقرار نہیں کیا کہ یہ بائع کی ہی ملک ہے بلکہ مطلق گواہی دی ہے۔ لہٰذا اس کا دعویٰ مقبول ہوگا۔

**وانما قال و ختم** ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ گواہی کے بعد مہر لگانا یہ پہلے زمانے میں تھا تاکہ گواہی کو تبدیلی سے محفوظ کیا جائے۔ بہر حال ہمارے زمانے میں مہر کی قید نہیں ہے بلکہ خواہ مہر ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں گواہ کا دعوی صحیح ہے۔

**وقالو ان کتب فی السك** ...... سے یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ مذکورہ بالا مسئلہ صرف اس صورت میں ہے جب گواہ نے صرف بیع کی گواہی دی لہٰذا اگر گواہ نے اس طرح گواہی دی کہ فلاں نے اپنی ملک کو فروخت کیا یا فلاں نے بیع تام کی تو اب اگر یہ گواہ اس کے بعد گھر کا دعوی کرے گا تو یہ دعوی باطل ہوگا اس لیے کہ جب گواہ نے یہ کہا کہ فلاں نے اپنی ملک کو فروخت کیا تو یہ اس بات کا اقرار ہے کہ وہ گھر بائع کی ملکیت ہے پھر جب گواہ اس گھر پر دعوی کرے گا تو یہ اس کی گواہی کے مخالف ہوگا لہٰذا یہ دعوی باطل ہوگا۔

**ولو کتب شهادته** ...... سے یہ بات بتائی کہ اگر گواہ نے کہا کہ میں عاقدین کے اقرار پر گواہی دیتا ہوں تو اب اگر بعد میں اس نے گھر کا دعویٰ کیا تو یہ صحیح ہوگا، باطل نہ ہوگا اس لیے کہ تناقض نہیں ہے۔

# فصل فی الضمان

و لو ضمنَ العُهدة. ای اشتریٰ رجلٌ ثوباً، فضمن احدٌ بالعهدةِ، فا لضمانُ باطلٌ، لان العُهدةَ قد جاء تْ لمعان: للصكِ القديمِ، و للعقدِ و حقوقهِ، و لدركٍ، فلا يثبتُ احدُ المعانی بالشكِ. او الخلاص. ای اذا ضمن الخلاص فلا يصحُ عند ابی حنيفة رحمه اللّٰه تعالیٰ، و هو ان يشترطَ ان المبيعَ ان استحق يخلصهُ، و يسلم اليه بایِ طريقٍ كان، و هٰذا باطلٌ، اذ لا قدرةَ لهُ علی هٰذا، و عندهما يصحُ، و هو محمولٌ علی ضمانِ الدرك. او المضارب الثمنَ لربِ المالِ. ای باع المضاربُ و ضمنَ الثمنَ لرب المال. او الوكيل بالبيعِ لمؤكلهِ. ای باع الوكيلَ و ضمنَ للمؤكلِ الثمنَ، و انما لا يجوزُ، لان الثمنَ امانةٌ عند المضاربِ و الوكيلِ، فالضمانُ تغيير حكمِ الشرعِ، و لان حقَ المطالبةِ للمضاربِ و الوكيلِ، فيصيران ضامنينِ لنفسهما.

**تشریح:**

”و لو ضمن العهدة ...... سے ضمان کی چند صورتیں بیان کرر ہے ہیں ضمان عہدہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی سے کپڑا خریدا اور ایک دوسرا شخص عہدہ کا ضامن ہوگیا تو اب یہ ضمانت باطل ہے اس لیے کہ یہ لفظ مشترک ہے کیوں کہ اس کے معنی بہت سے ہیں اس کے ایک معنی ”صک قدیم“ ہے ”صک قدیم“ بائع کے پاس ہوتی ہے اور بائع کی ملک ہوتی ہے اور ایک معنی ”عقد“ ہے اور ایک معنی ”عقد کے حقوق“ ہے اور ایک معنی ”ضمان درک“ ہے تو جب یہ لفظ مشترک ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ لفظ مشترک کا ایک معنی شک کی وجہ سے ثابت نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس عہدہ کے معنی متعین نہیں ہیں تو جب معنی متعین نہیں ہے تو اس کے ساتھ کفیل بننا بھی صحیح نہیں ہے۔

ضمانِ درک کا ذکر شارح رحمہ اللہ نے یہاں نہیں کیا اس لیے کہ پہلے گزر چکا ہے۔ ضمان درک یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی سے گھر خریدا تو دوسرے آدمی نے اس سے کہا کہ اگر اس کا کوئی مستحق نکلا تو میں اس

کے ثمن کا ضامن ہوں اور ضمان درک جائز ہے۔

ضمان خلاص امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ناجائز ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی سے گھر خریدا اور دوسرے شخص نے کہا اگر اس گھر کا کوئی مستحق نکلا تو میں اس سے گھر خالی کرواں گا اور تیرے حوالے کروں گا خواہ کسی بھی طریقے سے ہو۔ یہ ناجائز ہے کیوں کہ کفیل نے اپنے ذمے ایسی شئی کو لازم کیا ہے جس کو پورا کرنے پر وہ قادر نہیں ہے۔ اس لیے کہ کئی مرتبہ مستحق اس کا ساتھ نہ دے گا تو جب یہ اس بات کو پورا کرنے پر قادر نہیں ہے تو اس شئی کا کفیل بنا جس پر انسان قادر نہ ہو یہ باطل ہے اور صاحبین رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ ضمانِ خلاص جائز ہے، انہوں نے ضمانِ خلاص کو ضمانِ درک کے مرتبے پر اتارا ہے کیوں کہ ضمانِ درک میں انسان اگر قادر ہو تو حوالے کرے گا ورنہ اس پر لازم نہیں ہے چنانچہ وہ کفیل ثمن دے گا اور ضمان درک صحیح ہے تو ضمان خلاص بھی صحیح ہے۔

**او المضارب الثمن لرب**...... اس عبارت سے مصنف رحمہ اللہ یہ دو مسئلے بتا رہے ہیں۔ (۱) ایک شخص کو کسی نے اپنا مضارب بنایا تو اس مضارب نے بیع کی اور ثمن مشتری سے نہیں لیا اور رب المال سے کہا کہ میں اس ثمن کا ضامن ہوں۔

(۲) ایک شخص نے کسی کو ایک شئی فروخت کرنے کا وکیل بنایا اس وکیل نے شئی کو فروخت کیا اور اس کا ثمن نہیں لیا اور موکل سے کہا کہ میں اس کے ثمن کا ضامن ہوں تو اب یہ دونوں صورتیں باطل ہیں، ان کی باطل ہونے کی شارح رحمہ اللہ دو دلیلیں دی ہیں۔

**لان الثمن امانة**...... سے پہلی دلیل دی کہ مال وکیل اور مضارب کے قبضے میں امانت ہوتا ہے لہٰذا یہ دونوں امین ہیں اور اگر یہ مال بغیر تعدی کے ہلاک ہو جائے تو اس کے ضامن نہ ہوں گے، لیکن اگر ان کا ضامن بنا صحیح ہو تو یہ دونوں ضامن بن جائیں گے اور ہلاک ہونے کی صورت میں ان پر ضمان آئے گا حالاں کہ ہم نے ان کو امین فرض کیا ہوا ہے تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ ضمان حکم شرعی کو بدل دیتا ہے کہ جن پر ضمان نہیں تھا ان پر ضمان لازم ہو گیا۔

**و لان حق المطالبة**...... سے شارح رحمہ اللہ دوسری دلیل دے رہے ہیں کہ کفالت اپنے ذمے مطالبہ کو لازم کرنا ہے یعنی جو شخص کفیل بنا ہے اب اس سے بھی مطالبہ کیا جائے گا جب کہ مضارب اور وکیل چوں کہ عاقد ہیں اس لیے ان دونوں کے لیے مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرنا تھا یعنی یہ دونوں

مطالبہ کرنے والے تھے، تو اب اگر ضمان صحیح ہو تو یہ لازم آئے گا کہ ایک شخص اپنی ہی ذات سے مطالبہ کر رہا ہے اور یہ باطل ہے کیوں کہ کفالت سے قبل یہ مطالبہ کرنے والے تھے اور کفالت کے بعد ان سے مطالبہ کیا جائے گا تو یہ مطالبہ کرنے والے اور مطالبہ کیے جانے والے ہوئے اور یہ باطل ہے۔

**او احدُ البائعين حصةَ صاحبِہ من ثمن عبدٍ باعاہ بصفقةٍ، بطل، وبصفقتينِ صح.** اى باعا عبداً صفقةً واحدةً، و ضمن احدُهما لصاحبِہ حصةَ من الثمنِ، لا يصح، لانہٗ لو صح الضمانُ مع الشركةِ يصيرُ ضامنا لنفسہ، و لو صحَ فى نصيبِ صاحبِہ يؤدىٰ الى قسمةِ الدينِ قبلَ قبضِہ، و ذا لا يجوزُ، بخلافِ ما لو باعاہُ بصفقتينِ، فانہٗ يصحُ الضمانُ، لانہ لا شركةَ. **كضمانِ الخراجِ والنوائبِ و القسمةِ.** اى صحَ ضمانُ هٰذہ الاشياءِ، اما الخراجُ فقد مر، و اما النوائبُ فهى اما بحقٍ، ككرى النهرِ، و اجرِالحارسِ، و ما يوظف لتجهيزِ الجيشِ و غيرِ ذالك، و اما بغيرِ حقٍ، كالجباياتِ فى زمانِنا، و الكفالةُ بالاولىٰ صحيحةٌ اتفاقا، و فى الثانيةِ خلافٌ، و الفتوىٰ على الصحةِ، فانها صارت كالديونِ الصحيحةِ، حتى لو اُخذتْ من الاكارِ فلہٗ الرجوعُ على مالكِ الارضِ، و اما القسمةُ فقد قيل: هى النوائبُ بعينها، او الحصةُ منها، و قيل: هى النائبةُ الموظفةُ الراتبةُ والنوائبُ هى غير المؤظفةِ، و ايا مَّا كان، فالكفالةُ بها صحيحةٌ.

## تشریح:

**او احد البائعين** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ایک غلام دو شخصوں میں مشترک تھا پھر ان دونوں نے اس کو ہزار روپے کا فروخت کر دیا اور ہزار بھی مشتری نے نہیں دیئے تو ان میں سے ایک اپنے ساتھی کے حصے کا ضامن ہو گیا تو یہ صحیح نہیں ہے اس صحیح نہ ہونے کی شارح رحمہ اللہ نے دو دلیلیں ذکر کیں ہیں۔ "**لانہ لو صح الضمان**" ...... سے پہلی دلیل ذکر کر رہے ہیں کہ یہ دونوں ثمن میں مشترک ہیں یعنی آدھا ثمن ایک کا ہے اور آدھا دوسرے کا ہے تو اب اگر ان میں سے ایک نے دوسرے سے کہا کہ میں آدھے ثمن کا ضامن ہوں تو اب یہ شخص اپنے آپ کے لیے ضامن ہو گیا اس لیے کہ ثمن کا ہر جز ان دونوں کے درمیان مشترک ہے اس وجہ سے جو ثمن اس ضامن نے دوسرے کو دیا ہے اس کو پھر ان

دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے گا تو جب یہ ضامن اس ادا کیے ہوئے ثمن میں سے دوبارہ واپس لے گا تو اس نے جو رقم ادا کی تھی اس میں ادا کا حکم باطل ہو گیا تو اس کا اس ادا کی ہوئی رقم سے واپس لینا یہ اس بات پر دلیل ہے کہ یہ ضامن اپنے آپ کے لیے بھی ہے اسی لیے تو ثمن کا رجوع کر رہا ہے اور یہ بات گزر چکی کہ اپنے آپ کے لیے ضامن بننا باطل ہے۔ لہٰذا اگر ثمن کو مشترک رکھا تو اس میں یہ خرابی آئے گی اس وجہ سے یہ ضمان باطل ہے۔

**ولو صح فی نصیب** ...... سے شارح رحمہ اللہ صحیح نہ ہونے کی دوسری دلیل ذکر کر رہے ہیں کہ ثمن اگر دونوں کے درمیان مشترک ہے تو ضمان باطل ہے جیسا کہ گزر چکا ہے اور اگر یہ مشتری ثمن سے جو خرابی لازم آرہی ہے اس سے بچنے کے لیے ثمن کو تقسیم کر لیں اور ایک شخص دوسرے کے معین حصے کا ضامن ہو جائے تو بھی صحیح نہیں ہے اس لیے تقسیم ایک حسی فعل ہے اور یہ تقسیم ایسی شئی کا جو خارج میں موجود ہو، تقاضہ کرتی ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ دین (قرض) یہ ایک تصوری شئی ہے اور تصوری شئی کی تقسیم نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا جب تک دین پر قبضہ نہیں ہوگا اس وقت تک دین تقسیم نہیں کیا جا سکتا تو جب اس طرح ہے تو دین کو قبضے سے قبل تقسیم کر کے اس کا کفیل بننا صحیح نہیں ہے۔

**بخلاف ما لو باعاہ** ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ایک غلام دو شخصوں کا ہو اور ان دونوں نے اس غلام کو دو سو میں فروخت کیا یعنی پہلے عقد میں آدھا غلام فروخت کیا اور مشتری نے ثمن نہ دیا اور ایک ساتھی دوسرے کے لیے ثمن کا ضامن ہو گیا پھر دوبارہ عقد کیا گیا اور بقیہ غلام بھی فروخت کر دیا اور مشتری نے ثمن نہیں دیا اور ایک ساتھی دوسرے کے لیے ضامن ہو گیا تو یہ صورت صحیح ہے اس لیے کہ ثمن میں دونوں شریک نہیں ہیں بلکہ جب عقد ہوا تو اس کا ثمن ایک ساتھی کا ہے اور جب دوسرا عقد ہوا تو وہ ثمن دوسرے ساتھی کا ہے تو ہر ایک ایسے ثمن کا ضامن ہو رہا ہے جس میں وہ شریک نہیں ہے۔

**کضمان الخراج و النوائب** ...... سے مصنف رحمہ اللہ ایک نیا مسئلہ ذکر کر رہے ہیں جس کی تشبیہ ماقبل کے ساتھ صرف صحیح ہونے میں ہے اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ چار اشیاء کی ضمانت کے بارے میں بتائیں گے۔

(۱) ضمانِ خراج۔ (۲) ضمانِ نوائب۔ (۳) ٹیکس و جبایات۔ (۴) ضمانِ قسمت۔

ضمان خراج سے مراد خراج کا ضامن بننا کہ ایک شخص کے ذمے خراج ہے تو دوسرا شخص اس خراج کا ضامن بن جائے تو یہ صحیح ہے۔ خراج کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خراج موظف۔ (۲) خراج مقاسمہ۔ خراج

موظف یہ ہے کہ قاضی نے کسان پر ایک معین رقم سالانہ کے اعتبار سے مقرر کردی ہو خواہ فصل ہو یا نہ ہو جیسے یہ کہا کہ ہر سال دس ہزار روپے دینے ہیں اس کو خراج موظف کہتے ہیں اور خراج مقاسمہ یہ ہے کہ قاضی فصل ہونے پر خراج لے یعنی جتنی فصل ہو اس کے اعتبار سے خراج لے اور معین نہ کرے اور فصل نہ ہونے کی صورت میں خراج بھی نہ ہو یہ خراج مقاسمہ ہے تو متن میں جو یہ مذکور ہے کہ خراج کا ضامن بننا صحیح ہے، اس سے مراد خراجِ موظف ہے۔ لہٰذا خراج مقاسمہ کا ضامن بننا صحیح نہیں ہے۔

**اما النوائب** ...... سے شارح رحمہ اللہ نوائب کی ضمان کا مسئلہ ذکر کر رہے ہیں نوائب سے مراد کبھی وہ رقم ہوتی ہے جو کسی حق کے بدلے ہو اور کبھی نوائب سے مراد وہ رقم ہوتی ہے جو بغیر حق کے ہو پہلی صورت یعنی وہ نوائب جو حق کے بدلے ہوں جیسے نہر کھودنے کے لیے قاضی نے کسانوں پر رقم متعین کردی یا پھر کسی محلہ میں کوئی پہرہ دار ہے اور اس کی تنخواہ سارے محلے والوں پر تقسیم کردی یا پھر قاضی نے کافروں سے جہاد کرنے کے لیے لشکر کو تیار کرنے کی غرض سے عوام پر رقم متعین کردی تو قاضی نے ان ساری صورتوں میں لوگوں کے ذمے رقم متعین کردی ہے کیوں بیت المال میں رقم نہ تھی تو جب قاضی نے کو لوگوں پر رقم کو مقرر کردیا ہے تو اب ہر ایک کے ذمے اس کو ادا کرنا ضروری ہے تو اب اگر ایک شخص دوسرے کا ضامن بنے تو یہ درست ہے۔

**اما بغیر حق** ...... سے شارح رحمہ اللہ نوائب کی دوسری قسم ذکر کر رہے ہیں کہ وہ نوائب جن کو قاضی ناحق عوام پر لازم کردیں جیسے جبایات اس سے مراد وہ رقم جو قاضی ظلماً عوام سے لے، علامہ شامی نے بھی یہ فرمایا ہے کہ ہمارے زمانے میں جو حکومت مختلف پیشہ وروں پر جو ٹیکس مقرر کرتی ہے کہ جن کو ماہانہ یا سالانہ وصول کرتی ہے ان کا لینا ناجائز ہے کیوں حکومت کے خزانے بھرے ہوئے ہیں ان کو لوگوں کے اموال کی ضرورت نہیں ہے تو ایسے ٹیکس کی کفالت (ضمانت) میں اختلاف ہے، صدر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ یہ فرمایا ہے کہ ان کی کفالت ناجائز ہے اور فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ ان کی کفالت جائز ہے اور صحیح قول یہ ہے کہ ٹیکس وغیرہ کی کفالت جائز ہے کیوں کہ یہ ٹیکس دینِ صحیح کی طرح ہے تو جب دین صحیح کی کفالت جائز ہے تو اس کی بھی جائز ہے۔

لہٰذا اگر کوئی ٹیکس کا کفیل بنے گا تو یہ صحیح ہے پھر اگر ٹیکس کا کفیل، مکفول عنہ کے حکم سے بنا تو اس رقم کا مکفول عنہ سے رجوع بھی کرے گا

**واما القسمة** ...... سے شارح رحمہ اللہ قسمت کی ضمان کا ذکر کر رہے ہیں۔ امام ابوبکر بن سعید رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ یہ لفظ جو مذکور ہے یہ غلط ہے اس لیے کہ یہ مصدر ہے اور مصدر فعل ہے اور اس

فعل کا ضامن نہیں بنا جا سکتا، لیکن پھر لفظ قسمت کے معنی میں اختلاف ہے، بعض نے کہا کہ ''قسمۃ'' یہاں ''نصیب'' (حصہ) کے معنی میں ہے۔

فقیہ ابی جعفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قسمت کا مطلب یہ ہے کہ دو شخص کسی شی میں شریک ہوں اور ان میں ایک تقسیم چاہتا ہے اور دوسرا نہیں چاہتا تو پھر ایک شخص اس کا جو تقسیم نہ چاہتا ہو، کا کفیل بنا اور اس نے کہا کہ تقسیم کا میں ضامن ہوں یعنی اگر اس نے تقسیم نہ کی تو میں کروں گا۔

بعض نے کہا کہ قسمت بعینہ نوائب ہیں تو پھر متن میں جو قسمت کو نوائب کا معطوف بنایا گیا ہے یہ عطف تفسیری ہوگا یا قسمت نوائب کا ایک حصہ ہے یعنی جب قاضی نے نہر کی کھدائی پر آنے والی رقم کسانوں پر مقرر کر دی پھر کسی ایک کو تھوڑا سا نقصان ہوا تو ایک شخص اس نقصان کا ضامن ہو گیا تو یہ صحیح ہے، لیکن پھر اس تفسیر پر متن میں لفظ ''قسمۃ'' ہونا چاہیے۔

بعض نے کہا کہ نوائب دو قسم کے ہیں ایک وہ جو قاضی کبھی کبھی مقرر کرے اور ایک وہ جو ہر ماہ میں مقرر ہوں تو لہٰذا قسمت سے مراد وہ نوائب ہیں جو مقرر ہیں اور نوائب سے مراد وہ ہیں جو مقرر نہ ہوں۔

**وان قالَ ضمنتُهُ الی شهرٍ صدقَ هو مع حلفِهِ و ان ادعیٰ الطالبُ انهُ حالٌ.**

**ای قال الکفیلُ: کفلتُ بهٰذا المالِ، لکن المطالبةَ بعدَ شهرٍ، و قال الطالبُ: لا بل علی صفةِ الحلولِ، فالقولُ قولُ الکفیلِ مع الحلفِ. و هٰذا بخلافِ ما اذا اقرَ بدینٍ مؤجلٍ، و قال المقر لهُ: لا بل هو حالٌ، فالقول للمقر له، والفرقُ انهُ اذا اقرَ بالدینِ، ثم ادعیٰ حقًا لهُ، و هو تاخیرُ المطالبةِ، و المقرُ لهُ منکرٌ، فالقول لهُ، بخلافِ الکفالةِ، فانهُ لا دینَ فیها، فالطالبُ یدعی انهُ مطالبٌ فی الحالِ، و الکفیلُ ینکرهُ. و لا یوخذُ ضامن الدرك ان استحق المبیع ما لم یقضِ بثمنهٖ علی بائعِهٖ. اذ بمجردِ الاستحقاقِ لا ینتقضُ البیعُ فی ظاهرِ الروایةِ ما لم یقضِ بالثمنِ علی البائعِ، فلم یجبُ علی الاصیلِ ردُ الثمنِ، فلا یجبُ علی الکفیلِ.**

## تشریح:

**وان قال** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ ذکر کر رہے ہیں کہ ایک شخص کے ذمے کچھ رقم قرض تھی، پھر اس کی طرف سے ایک شخص مقرض کے پاس آیا اور اس سے کہا کہ تمہاری فلاں کے ذمے جو رقم ہے اس کا

میں کفیل ہوں، لیکن تمہارا مطالبہ ایک ماہ کے بعد ہوگا اور مکفول لہ نے کہا کہ مطالبہ فی الفور ہے ایک ماہ کے بعد نہیں ہے تو اب معتبر قول کفیل کا قسم کے ساتھ ہوگا یعنی اگر کفیل نے قسم اٹھالی تو اس کا قول معتبر ہوگا اور مکفول لہ ایک ماہ کے بعد مطالبہ کرے گا یہ مسئلہ مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے اس کے بعد شارح رحمہ اللہ نے ایک مسئلہ ذکر کیا ہے اور پھر ان دونوں میں فرق ذکر کیا ہے۔

**و ھذا بخلاف** ...... سے شارح رحمہ اللہ نے بتایا کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو صورت ذکر کی وہ اس مسئلے کے مخالف ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تمہارے میرے ذمے اتنے پیسے ہیں لیکن وہ ایک ماہ کے بعد مجھ پر ادا کرنے واجب ہیں تو مقرلہ (مقرض) نے کہا کہ نہیں ابھی واجب ہیں تو اب معتبر قول مقرلہ (مقرض) کا ہوگا مصنف رحمہ اللہ کے ذکر کردہ مسئلے میں مقرض کا قول معتبر نہ تھا اور شارح رحمہ اللہ نے جو مسئلہ ذکر کیا اس میں مقرض کا قول معتبر ہے ان دونوں صورتوں میں کیا فرق ہے......؟ (فرق فتح الوقایۃ میں دیکھا جا سکتا ہے)

**ولا یوخذ ضامن الدرك** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ ذکر کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی سے گھر خریدا اور ایک دوسرے شخص نے مشتری سے کہا کہ اگر اس گھر کا کوئی مستحق نکلا تو میں اس کا ضامن ہوں پھر گھر کا کوئی مستحق نکلا تو اب مشتری کفیل سے ثمن کا مطالبہ اس وقت تک نہیں کر سکتا جب تک قاضی بائع پر ثمن کے واپس کرنے کا فیصلہ نہ کر دے جب قاضی بائع پر ثمن واپس کرنے کا فیصلہ کر دے گا تو اس وقت کفیل پر ثمن ادا کرنا ضروری ہوگا اس لیے کہ بائع اصیل ہے اور جب تک اصیل کے ذمے ادا کرنا نہیں ہے تو کفیل کے ذمے کس طرح ہو سکتا ہے دوسری بات بھی ممکن ہے کہ مستحق بیع کی اجازت دے دے تو پھر اصیل کے ذمے ثمن واپس کرنا نہ ہوگا جب اصیل کے ذمے واپس کرنا نہ ہوگا تو پھر کفیل کے ذمے بھی نہ ہوگا لہٰذا خلاصہ یہ ہوا کہ صرف مستحق نکلنے کی وجہ سے نہ بیع ختم ہوگی اور نہ کفیل کے ذمے رقم واجب ہوگی جب تک قاضی بائع کے خلاف فیصلہ نہ کر دے۔

**دینٌ علی اثنینِ، کفل کلٌ عن الآخرِ، لم یرجعْ علی شریکِهِ الا بما ادّی زائداً علی النصفِ. اشتریا عبداً بالف، و کفلَ کلُ منهما عن صاحبِهِ بامرِهِ للبائعِ، فکلما اداهُ احدُهما لا یرجعُ بهِ علی صاحبِهِ، الا ان یکونَ زائداً علی النصفِ، لانه وقوع المؤدی عما علیه اصالةً اولیٰ من وقوعِهِ عما علیه کفالةً. و لو کفلا بشيٍ عن رجلٍ، و کلٌ کفلَ بهٖ عن صاحبِهٖ، رجعَ علیه بنصفِ ما ادی، وان قلَ. ای علی رجلٍ الفٌ، فکفلَ کلُ واحدٍ**

من الكفيلين عن صاحبه بأمره بهٰذا الف، فكل ما اداه احدهما. و ان قل. رجع على الآخر بنصفه، بخلاف الصورة الاولىٰ، فان الاصالةَ ترجح على الكفالة، اما هٰهنا فالكلُ كفالةٌ فلا رجحان، و قال في الهداية: الصحيحُ ان صورة المسئلة علىٰ هٰذا الوجه احترازٌ عما اذا كفلا بالفٍ، حتى كان الالفُ منقسمًا عليهما نصفين، ثم كفل كلُ واحد منهما عن صاحبه بامره، ففي هٰذه الصورةِ لا يرجعُ علىٰ شريكه الا بما زاد على النصف. اقول: في هٰذه الصورةِ كلُ ما اداه ينبغي ان يرجعَ بنصفه على شريكه، لانهُ لما لم يكنْ لاحدَى الكفالتين رجحانٌ على الاخرىٰ، فكل ما اداه يكونُ منهما، فيجبُ ان يرجعَ بنصف ما ادى، فلا فرقَ بين هٰذه الصورةِ و الصورةِ التي خصها بالصحةِ. و ان ابرأ الطالبُ احدَهما اخذ الاخرُ بكله. لان وضعَ المسئلةِ فيما اذا كفلَ كلُ منهما بالفٍ عن الاصيلِ، ثم كفلُ كلُ منهما بالفٍ عن صاحبه، فاذا ابرأَ احدُهما بقى الكفالةُ الاخرىٰ بكلِ الالفِ. و في الصورةِ التي احترز "بالصحةِ" عنها اذا ابرأ احدُهما يبقى الكفالةَ الاخرىٰ بخمس مائةٍ.

## تشریح:

دین علی اثنین ...... دو شخصوں نے کسی سے غلام ہزار درہم کے بدلے خریدا تو اب یہ ہزار ان دونوں کے ذمے دین ہے پھر ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا کفیل بن گیا تو اب ان دونوں میں سے جو بھی کچھ رقم ادا کرے گا تو اپنے ساتھی سے اس کا رجوع نہیں کرے گا یہاں تک ادا کی جانے والی رقم نصف سے بڑھ جائے، جیسے شخص ایک نے دو سو درہم ادا کیے تو اب اپنے ساتھی سے کسی شئی کا بھی رجوع نہیں کرے گا اس لیے دو سو نصف دین سے کم ہیں ہاں جب چار سو درہم اور دیئے تو اب کل ادا ہونے والی رقم چھ سو ہو گئی تو اب اپنے ساتھی سے سو درہم کا رجوع کرے گا کہ یہ سو درہم اس نے کفیل ہونے کی وجہ سے ادا کیے تھے تو ۱۰ کرنے کے بعد ان کا رجوع کرے گا تو اب یہ جو کہا کہ نصف تک رجوع نہیں کرے گا جب نصف سے بڑھ جائے تو پھر رجوع کرے گا اس کی دلیل شارح رحمہ اللہ "لان وقوع المؤدی" سے دے رہے ہیں کہ ان دونوں شریکوں میں سے ہر ایک ہزار درہم کے نصف میں اصیل ہے اور نصف میں کفیل ہے یعنی ہر ایک پر نصف ہزار اس کی ذات پر لازم ہیں اور نصف ہزار کفالت کی وجہ سے ہیں تو اب جو بھی شخص نصف تک ادا کرے تو اس کو اس نصف سے شمار کیا جائے جو اس کے ذمے

ہے یہ زیادہ بہتر ہے بنسبت اس کے کہ اس رقم کو کفالت والے نصف سے شمار کیا جائے یعنی جو بھی شخص کچھ رقم دے گا تو یہ رقم اس نصف سے ہوگی جو نصف اس پر دین ہے اور جب یہ نصف سے زائد ادا کرے گا تو پھر کفالت والے نصف سے شمار کریں گے۔

**و لو کفلا بشئی عن رجل** ...... سے مصنف رحمہ اللہ دوسرا مسئلہ ذکر کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ ایک شخص کے ذمے ہزار درہم تھے پھر دو شخص اس کی طرف سے ہزار درہم کے کفیل بن گئے پھر یہ دونوں آپس میں بھی ایک دوسرے کے کفیل بن گئے تو اب یہاں دو کفالتیں جمع ہوگئی ہیں۔ اول دونوں تیسرے کے کفیل ہیں۔ دوم آپس میں ایک دوسرے کے کفیل ہیں۔

اب یہاں جو پہلی کفالت ہے یعنی ان دونوں نے جو تیسرے شخص کی کفالت کی ہے وہ کُل دین کی ہے یعنی ہر ایک نے سارے دین کی کفالت کی ہے وہ یہ کہ ہر ایک نے ہزار درہم کی کفالت کی ہے اور ان کی جو آپس میں کفالت ہے وہ بھی کُل دین کے بدلے ہوئی ہے یعنی ہر ایک دوسرے کے ہزار درہم کا کفیل ہے تو جب دونوں کفالتیں کُل دین کے بدلے ہیں لہٰذا اب ان میں سے جو بھی کچھ رقم ادا کرے گا تو اس رقم کے نصف کا اپنے ساتھی سے رجوع کرے گا جیسے اگر ایک نے سو درہم ادا کیے تو اب پچاس اسی وقت اپنے ساتھی سے لے گا اس لیے کہ جب دونوں کفالتیں ہیں تو اب کسی کو ترجیح نہیں ہے کہ یہ جو سو درہم اس نے ادا کیے ہیں یہ اس کفالت میں سے ہیں تو جب کسی ایک کو دوسری کفالت پر ترجیح نہیں ہے تو پھر یہ رقم دونوں کی طرف سے شمار ہوگی اور اس رقم کا اپنے ساتھی سے رجوع کرے گا **بخلاف الصورة** ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ مذکورہ بالا صورت جو پہلے گزری اس میں نصف ادا کرنے کے بعد رجوع کیا جا رہا تھا اور اس صورت میں جتنی رقم ادا کی جائے گی اسی کا رجوع کیا جا رہا ہے تو اس کو بیان کیا کہ اس مسئلے میں دونوں کفالتیں ہیں۔ لہٰذا کسی کو ترجیح نہیں ہے جب کہ پہلے والے مسئلے میں ہر شخص پر نصف، اصالت کے اعتبار سے تھے اور نصف، کفالت کے اعتبار سے تھے اور یہ بات پہلے گزر گئی کہ اصالت کو کفالت پر ترجیح ہے۔ لہٰذا اس صورت میں نصف کے بعد رجوع کرے گا۔

**وقال فی الهدایه** ...... اس عبارت میں شارح رحمہ اللہ ھدایہ کی عبارت پر اشکال کر رہے ہیں اشکال سے قبل ھدایہ کی عبارت ملحوظ ہو، ھدایہ میں اس مذکورہ مسئلے کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا: ''**و معنی المسئلة فی الصحیح ان یکون الکفالة بالکل عن الاصیل و بالکل عن الکفیل و المطالبة متعددة فیجتمع الکفالتان**۔'' یعنی صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ متن میں جو مسئلہ مذکور ہوا کہ دو شخص کسی کے کفیل ہوئے ہیں یعنی ہر ایک کے ذمے وہ سارا مال ہے جو اصیل کے ذمے ہے اور جب

یہ دونوں آپس میں ایک دوسرے کے کفیل ہوئے تو اس وقت بھی یہ کل مال کے ہی کفیل ہوئے یعنی ہر ایک دوسرے کے کل مال کا کفیل ہو گیا ہے تو اس کا صحیح مطلب یہی ہے۔

اب یہ جو صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ مسئلے کا صحیح مطلب یہی ہے تو شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ صاحب ھدایہ نے جو صحیح کہا تو یہ اس صورت سے احتراز کیا کہ جب دو شخص کسی تیسرے کے مال کفیل ہوئے جو مال ہزار درہم تھا اور انہوں نے ہزار کو تقسیم کر لیا یعنی پانچ سو کی کفالت ایک نے کی اور پانچ سو کی کفالت دوسرے نے کی یہ دونوں آپس میں بھی ایک دوسرے کے کفیل ہو گئے تو اب ایسی صورت میں ہر ایک نصف رقم ادا کرنے کے بعد رجوع کرے گا جیسا کہ دین والے مسئلے میں تھا کہ نصف کے بعد رجوع کیا۔

**اقول فی ھذہ الصورۃ** ...... سے شارح رحمہ اللہ اس مسئلے پر جس سے احتراز کیا گیا ہے اشکال کر رہے ہیں وہ یہ کہ اس احتراز کیے جانے والے مسئلے میں یہ بات آئی کہ نصف رقم کی ادائیگی کے بعد رقم کا رجوع کرے گا تو شارح رحمہ اللہ فرما رہے ہیں یہ بات صحیح نہیں ہے بلکہ مناسب یہی ہے کہ جو بھی ادا کرے تو اس کے نصف کا رجوع اپنے ساتھی سے کرے اس لیے کہ یہاں دو کفالتیں ہیں اور دو کفالتوں میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح نہیں ہے کہ نصف کے بعد رجوع کرے تو جب کسی کفالت کو ترجیح نہیں ہے تو پھر جو بھی رقم ادا کرے گا تو یہ ان دونوں کی طرف سے ہوگی لہٰذا یہ فوراً اس کے نصف کا رجوع کرے گا تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ صاحب ہدایہ کا "صحیح" کہنا درست نہیں ہے کیوں کہ "صحیح" کہہ کر انہوں نے جس صورت کو اس مسئلے سے نکالا وہ پھر بھی اس میں داخل ہے۔ لہٰذا جو صورت صحیح ہے اور وہ جو غیر صحیح ہے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ (جواب فتح الوقایہ میں دیکھا جا سکتا ہے)

**ان ابراء الطالب** ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ جب دو شخص کسی تیسرے کے کل مال کے کفیل ہوئے اور ہر ایک نے کل مال کی کفالت کی پھر مکفول لہ نے ان میں سے ایک کو بری کر دیا تو پھر دوسرا شخص کفیل باقی رہے گا اور کل رقم کے بدلے کفیل ہوگا یہ اس صورت میں جس کو صاحب ہدایہ نے صحیح کہا تھا، بہر حال جو صورت صحیح نہیں ہے یعنی دونوں کفیل تو بن گئے لیکن مال کو تقسیم کر لیا تو ایسی صورت میں اگر مکفول لہ ایک کفیل کو بری کرے گا تو دوسرا آدمی رقم کے بدلے کفیل رہ جائے گا۔

**ولو فسختِ المفاوضةُ اخذَ ربُ الدينِ ايا شاء من شريكيها بكلِ دينِهٖ. لما عرفتَ ان شركةَ المفاوضِه يتضمنُ الكفالة. و لم يرجعْ احدُهما على صاحبِهٖ الا بما ادّى زائدَ على النصف. لما عرفتَ ان جهةَ الاصالةِ راجحةٌ علىٰ جهةِ الكفالةِ، اقول:**

فی هٰذه المسئلةِ اشكالٌ، و هو ان احدَ المفاوضينِ اذا اشترىٰ شيئا، ثم فسخا المفاوضةَ، فالبائعُ انْ طلبَ الثمنَ من مشتريه، فلا تعلقَ لهٰذهِ المسئلةِ بمسألةِ الكفالةِ، بل المشترىْ فى النصفِ اصيلٌ، و فى النصفِ الآخرِ و كيلٌ، فكلُ ما ادى ينبغى ان يرجعَ بنصفِهِ على الشريكِ، لانه اشترى العبدَ صفقةً واحدةً، فصار الثمنُ دينا عليه، و لا يمكن قسمتُهُ، فكلُ ما يؤديهِ يؤديْهِ منه، و من الشريكِ يكون ذالك بسبب ان المفاوضةَ تضمنتِ الكفالةُ، فيكونُ كفيلاً فى الكلِ، الا ان الكفالةَ فى النصفِ الذى هو ملكُ العاقدِ تمحَّضتْ كفالةٌ، و فى النصفِ الذى هو ملكهُ اصيلٌ من وجهٍ، فالنظرُ الى ان حقوقَ العقدِ راجعةٌ الى الوكيلِ يكونُ الشريكُ كفيلًا للثمن، فمطالبةُ الثمنِ تتوجهُ اليه بحكمِ الكفالةِ، و بالنظرِ الىٰ ان الملكَ فى هٰذا النصفِ وقعَ لهُ، فيكونُ فى اداءِ نصفِ الثمنِ اصيلاً، فما اداه يكونُ راجعاً الى هٰذا النصفِ، فلا يرجعُ الى العاقدِ، و فيما زاد على النصفِ يرجعُ.

## تشریح:

**ولو فسخت** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بتا رہے ہیں کہ دو شخصوں نے آپس میں شرکتِ مفاوضہ کی پھر ان دونوں نے شرکتِ مفاوضہ کو ختم کر دیا تو اب جو قرض خواہ ہے اس کے لیے جائز ہے کہ جس سے چاہے سارا دین لے لے اس لیے کہ شرکت مفاوضہ میں ہر ایک شخص دوسرے کا کفیل ہے اور اگر ان میں سے کسی نے رقم کو ادا کیا تو جب تک نصف سے زائد رقم ادا نہیں کرے گا تو اس کا رجوع اپنے ساتھی سے نہیں کر سکتا۔ اس لیے اگر ان دونوں پر ہزار درہم بھی دین ہو تو چوں کہ ان دونوں نے شرکت کی ہوئی تھی اس لیے آدھے دین میں ایک اصیل ہے اور آدھے دین دوسرا اصیل ہے۔ اسی طرح بقیہ آدھے دین میں ہر ایک اپنے ساتھی کا کفیل ہے تو ہر ایک پر آدھا دین اصالت کے اعتبار سے ہے اور آدھا دین کفالت کے اعتبار سے ہے اور یہ بات پہلے گزر گئی کہ جب اصالت اور کفالت جمع ہوں تو ادا کی جانے والی رقم کو اصالت سے شمار کیا جائے گا لہٰذا نصف دین چوں کہ اصالت کے اعتبار سے ہے تو نصف دین تک تو رجوع نہیں کرے گا نصف کے بعد رجوع کرے گا۔

**اقول فی هٰذا المسئالة اشكال** ...... سے شارح رحمہ اللہ مذکورہ مسئلے پر اعتراض کر رہے ہیں

شارح رحمہ اللہ ماتن کی اس بات پر اعتراض کررہے ہیں کہ ماتن نے یہ بات ''کہ ان دونوں میں سے جو بھی ادا کرے تو نصف رقم ادا کرنے سے قبل رجوع نہیں کرے گا'' مطلق کہہ دی ہے حالاں کہ یہ بات مقید ہے اب شارح رحمہ اللہ یہ ذکر کررہے ہیں کہ جب دو شخصوں نے شرکت مفاوضہ کی اور ان میں سے ایک شخص کسی سے ہزار درہم کا غلام ادھار لے آیا پھر ان دونوں نے شرکت کو فسخ کردیا تو ان دو شریک سے ایک غلام کا مشتری ہے اور دوسرا مشتری نہیں ہے تو اب بائع اگر ثمن کا مطالبہ اس شریک سے کرے جو مشتری ہے یعنی جس نے اس سے غلام خریدا تھا تو پھر اس مسئلے کا کفالت سے کوئی تعلق نہیں ہے اس مسئلے کا تعلق کفالت سے اس لیے نہیں ہے کہ جو شریک مشتری ہے تو وہ ہزار درہم کے نصف میں اصیل ہے اور بقیہ نصف ہزار میں وہ دوسرے شریک کا وکیل ہے، اس لیے کہ شرکت مفاوضہ میں ہر شریک دوسرے کا وکیل بھی ہوتا ہے تو جب اس ایک شریک نے غلام کو خریدا تو وہ اس کے نصف میں اصیل ہے اور بقیہ نصف میں دوسرے شریک کا وکیل ہے تو جب یہ شریک جو مشتری ہے یہ وکیل ہے تو مناسب یہ ہے کہ جب بائع نے اس سے ثمن کا مطالبہ کیا تو اس نے جو کچھ بھی دیا اس کے نصف کا اپنے شریک سے رجوع کرے گا مثلاً جب اس مشتری نے دو سو درہم دیئے تو سو درہم کا دوسرے شریک پر رجوع کرے اس لیے کہ جب اس مشتری نے دو سو درہم دیے تو اس نے سو درہم تو اصیل ہونے کی وجہ سے دیئے اور سو درہم وکیل ہونے کی وجہ سے دیئے اور وکیل اپنے موکل سے ثمن کا رجوع کرتا ہے تو اب یہ جو شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جو بھی ادا کرے اس کے نصف کا رجوع کرے گا تو اس کی علت ''**لانہ اشتری العبد صفقة واحد ......**'' سے دے رہے ہیں کہ مشتری نے اس غلام کو ایک ہی سودے میں خریدا تھا، تو سارا کا سارا ثمن اسی مشتری پر لازم ہے اس لیے کہ اگر اس ثمن کو تقسیم کیا جائے گا کہ نصف اس شریک کے ذمے اور نصف دوسرے شریک کے ذمے ہے تو پھر دین کو قبضے سے قبل تقسیم کرنا لازم آئے گا اور دین کو قبضے سے قبل تقسیم کرنا ناجائز ہے۔ لہٰذا یہ بات معلوم ہوئی کہ سارا دین مشتری کے ذمے ہے اور مشتری نصف میں اصیل ہے اور نصف میں وکیل ہے لہٰذا مشتری جو بھی ادا کرے گا تو وہ دونوں (اصالت اور وکالت) میں سے شمار ہوگا۔ پس مشتری جو بھی رقم دے گا تو اس کے نصف کا رجوع دوسرے شریک سے کرے گا۔ حاصل یہ ہوا کہ بائع اگر اس شریک سے ثمن کا مطالبہ کرے جس نے شئی کو خریدا تھا تو پھر یہ مسئلہ کفالت میں سے نہیں ہے اور یہ مشتری جو بھی رقم ادا کرے گا تو اس کے نصف کا رجوع کرے گا۔

**وان طلب البائع ......** سے شارح رحمہ اللہ یہ بات بتارہے ہیں کہ بائع نے اگر ثمن کا مطالبہ اس شریک سے کیا جس نے شئی نہیں خریدی تو اس کا یہ مطالبہ کرنا اس وجہ سے ہے کہ شرکت مفاوضہ کفالت کو

شامل تھی یعنی شرکت مفاوضہ میں دونوں ایک دوسرے کے کفیل ہوتے ہیں اسی وجہ سے بائع کا اس شریک سے مطالبہ درست ہے جومشتری نہیں ہے، اس لیے کہ وہ کفیل ہے اور وہ شریک پورے ثمن کا کفیل ہے تو جب ایک شریک نے ہزار درہم کا غلام لیا تو دوسرا شریک سارے ہزار درہم کا کفیل ہے لیکن چوں کہ غلام مشترک ہے کہ آدھا مشتری کی ملک ہے اور آدھا اس شریک کی ملک ہے تو جب غلام مشترک ہے تو یہ شریک اس آدھے ثمن میں جومشتری کی ملک ہے اس میں محض کفیل ہی ہے یعنی ہزار کا نصف جو اس نصف غلام کے بدلے ہے جومشتری کی ملک ہے اس میں اس شریک کی صرف کفالت ہی ہے اصالت بالکل نہیں ہے اور نصف غلام اس شریک کا بھی ہے تو اس نصف ثمن میں یہ شریک من وجہ کفیل ہے اور من وجہ اصیل ہے یعنی وہ نصف ثمن جو اس کے نصف غلام کے بدلے ہے تو یہ شریک جومشتری نہیں ہے تو یہ اس رقم میں من وجہ اصیل بھی ہے اور من وجہ کفیل بھی ہے تو اب یہ جو کہا کہ یہ شریک من وجہ کفیل ہے اور من وجہ اصیل ہے یہ کس طرح ہے تو اس کو شارح رحمہ اللہ "فبا النظر الی ان حقوق العقد" سے بیان کر رہے ہیں کہ ہم نے جو کہا کہ وہ شریک جومشتری نہیں ہے یہ ثمن میں من وجہ کفیل ہے یہ اس بات کو دیکھتے ہوئے کہا کہ عقد کے حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں عقد کے حقوق سے مراد ثمن بائع کو ادا کرنا، مبیع پر قبضہ کرنا وغیرہ تو جب عقد کے حقوق وکیل کے طرف لوٹتے ہیں اور وکیل وہ شریک ہے جس نے شئی کو خریدا ہے تو جب وہ وکیل ہے تو شئی کا ثمن بھی ادا کرنا اسی کے ذمے ہے تو یہ دوسرا شریک جومشتری نہیں ہے تو یہ ثمن کا کفیل ہوگیا تو اب بائع جو اس شریک سے جومشتری نہیں ہے مطالبہ کر رہا ہے وہ کفالت کی وجہ سے کر رہا ہے کہ یہ شریک اس کا کفیل ہے جس نے شئی کو خریدا ہے تو اس طرف دیکھتے ہوئے یہ بات معلوم ہوئی کہ وہ شریک جومشتری نہیں ہے وہ کفیل ہے اور یہ جو کہا تھا کہ یہ شریک من وجہ اصیل ہے تو اس کو شارح رحمہ اللہ "و بالنظر الی ان الملك ...... سے بیان کیا کہ غلام کے نصف میں اس شریک کی بھی ملکیت ہے جومشتری نہیں ہے تو جب نصف غلام میں اس کی ملک ہے تو یہ شریک نصف ثمن ادا کرنے میں اصیل ہوا۔ لہٰذا جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ شریک جومشتری نہیں ہے۔ یہ اصیل بھی ہے اور کفیل بھی ہے تو اس وجہ سے یہ جو بھی ثمن ادا کرے گا تو اس کے نصف کا دوسرے پر رجوع نہیں کرے گا یہاں تک نصف ثمن سے بڑھ جائے کیوں کہ جب اصالت اور کفالت جمع ہوجائیں تو پھر ادا کی جانے والی رقم اصالت میں سے شمار کی جائے گی اس کے بعد کفالت سے شمار ہوگی۔

عبدانِ کوتبا بعقدِ واحدٍ، و کفلَ کلُ عن صاحبِہٖ، رجعَ کلّ علی الآخرِ بنصفِ ما اداہُ. عبدانِ قال لھما المولیٰ: کا تبتُکما بالالفِ الی سنۃٍ و قبلا، و کفلَ

**كلُ عن صاحبِه فكلُ ما اداه احدَهما رجعَ على الآخرِ بنصفِ ما ادى، و انما قيّد بعقدٍ واحدٍ، حتى لو كاتبهما بعقدينِ فالكفالةُ لا تصحُ اصلاً، اما اذا كاتب بعقدٍ واحدٍ لا تصحُ قياسًا، لانه كفالةٌ ببدلِ الكتابة، و تصحُ استحسانًا بانْ يجعل كلًا منهما اصيلًا في حقِ وجوبِ الالفِ عليه، و يكون عتقهما معلقا بادائِه و و يجعلُ كفيلًا بالالفِ في حق صاحبِه، فما اداه احدُهما يرجعُ بنصفهِ على الآخرِ لاستوائهما. فانْ اعتق السيدُ احدَهما قبل الاداءِ، صحَ، و لهُ ان يا خُذ حصة منْ لمْ يعتقْهُ منهُ اصالةً، و منْ الآخرِ كفالةً، و رجعَ المعتقُ على صاحبِه بما ادى عنهُ، لا صاحبُهُ عليه بما ادى عنْ نفسِه. لان المالَ في الحقيقةِ مقابلٌ برقبتِهما، و انما جعلَ علىٰ كلِ منهما تصحيحًا للكفالةِ.**

## تشریح:

**عبدان کو تبا بعقد** ...... سے یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کے دو غلام تھے، پھر اس نے ان دونوں کو اکٹھے ایک ہی عقد میں مکاتب بنادیا یعنی مولیٰ نے یوں کہا کہ میں نے تم دونوں کو ہزار درہم کے بدلے ایک سال تک مکاتب بنایا اور ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا کفیل بن گیا تو اب ان میں سے جو بھی کچھ رقم مولیٰ کو دے گا تو اس کے نصف کا اپنے ساتھی سے رجوع کرے گا۔

**و انما قید** ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ متن میں جو مذکور ہوا ہے کہ ایک ہی عقد سے دونوں کو مکاتب بنایا ہو یہ اس صورت کے لیے قید ہے۔ لہٰذا اگر مولیٰ نے دو عقدوں میں دونوں کو مکاتب بنایا تو پھر کفالت بالکل صحیح نہیں ہے نہ قیاساً، نہ استحساناً، تو یہ بات معلوم ہوئی کہ "**بعقد واحد**" کی قید احترازی ہے۔ بہر حال جب مولیٰ نے دونوں کو ایک عقد میں مکاتب بنایا تو ان دونوں کا کفیل بننا قیاس کے اعتبار سے صحیح نہیں ہے اور استحسان کے اعتبار سے صحیح ہے۔

قیاس کے اعتبار سے اس لیے صحیح نہیں ہے کہ اس میں دو خرابیاں ہیں۔ اول مکاتب کفیل بن رہا ہے۔ دوم بدلِ کتابت کا کفیل بنا جا رہا ہے اور یہ دونوں باطل ہیں۔ بہر حال مکاتب کی کفالت اس لیے باطل ہے کہ کفالت احسان ہے اور مکاتب چوں کہ غلام ہے اس لیے وہ احسان کرنے کا مالک نہیں ہے لہٰذا مکاتب کی کفالت باطل ہے اور بدلِ کتابت کی کفالت اس لیے باطل ہے کہ کفالت دین صحیح کی ہوتی ہے اور بدلِ کتابت دین صحیح نہیں ہے۔ لہٰذا اس کی کفالت باطل ہے اور جب یہ دونوں وجہیں اس مذکورہ

مسئلے میں ہیں تو یہ بھی باطل ہونا چاہیے۔

استحسان کی دلیل کی ہے کہ عقد صحیح ہونے کا احتمال رکھتا ہے وہ اس طرح کہ ہزار درہم جو بدلِ کتابت ہے وہ ان دونوں میں سے ہر ایک پر واجب ہو اور ان دونوں کا آزاد ہونا ہر ایک کے ادا کرنے کے ساتھ معلق ہو گویا کہ مولیٰ نے ہر ایک سے یوں کہا ہے کہ اگر تو نے ہزار رہم دے دیئے تو تم آزاد ہو اور ہر ایک کو اس کے ساتھی کی طرف سے کفیل بھی بنایا گیا ہے تو جب اس طرح ہے تو ان میں سے جو بھی رقم ادا کرے گا تو وہ اس کے نصف کا اپنے ساتھی سے رجوع کرے۔

**فان اعتق السید** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ جب مولیٰ نے دو غلاموں کو مکاتب بنایا اور وہ ایک دوسرے کے کفیل ہو گئے اور ابھی تک انہوں نے رقم ادا نہیں کی تھی کہ مولیٰ نے ان میں سے ایک کو آزاد کر دیا تو یہ صحیح ہے۔ مثلاً مولیٰ نے دونوں کو ہزار درہم کے بدلے مکاتب بنایا تھا پھر ان میں سے ایک کو آزاد کر دیا تو اب دوسرے کے ذمے صرف پانچ سو درہم رہ گئے ہیں اور اب مولیٰ کو بھی اختیار ہے کہ وہ پانچ سو درہم جس سے چاہے، لے لے، بہر حال جس کو آزاد کر دیا تو اس سے اس وجہ سے کہ وہ دوسرے کا کفیل ہے اور دوسرے سے اس وجہ سے کہ وہ ابھی مکاتب ہے اور اس کے ذمے پانچ سو درہم اصالت کے اعتبار سے ہیں تو اب مولیٰ نے اگر معتق سے پانچ سو درہم لیے تو یہ معتق ان دراہم کو دوسرے غلام سے لے لے گا کیوں کہ یہ اس کا کفیل تھا اور اگر مولیٰ نے پانچ سو دراہم اس غلام سے لیے جس کو ابھی آزاد نہیں کیا تو یہ جب پانچ سو درہم ادا کر دے گا تو اپنے ساتھی سے جو پہلے سے ہی آزاد ہے اس کا رجوع نہیں کرے گا۔

**لان المــــال** ...... سے شارح رحمہ اللہ اسی بات کی دلیل دے رہے ہیں کہ یہ رجوع نہیں کرے گا کیوں کہ مال جو ادا کیا ہے وہ اسی کی ذات پر لازم تھا تو جب اس نے اس مال کو ادا کیا جو اس پر لازم تھا تو اس کا رجوع نہیں کرے گا تو مال صرف غیر معتق پر لازم تھا۔ دونوں کے ذمے تو صرف کفالت کو صحیح کرنے کی وجہ سے تھا کہ جب ان دونوں نے ایک دوسرے کو کفیل بنایا ہے اور کفیل بنانا اسی وقت درست ہوگا جب مال ان دونوں پر لازم ہو تو یہ بات واضح ہو گئی کہ مال ان دونوں پر صرف کفالت کی وجہ سے ہے ورنہ اصل کے اعتبار سے تو مال صرف غیر معتق پر لازم ہے۔

**مالٌ لا یجبُ علیٰ عبدٍ حتّٰی یعتقَ، حالٌ علیٰ مَنْ کفلَ به مطلقة. اقر محجورٌ بمالٍ، فالمالُ لا یجبُ علیه الا بعدَ العتقِ، و ان کفلَ به حرٌ کفالةً مطلقةً،**

و ای لم یتعرض للحلولِ، و التاجیلُ یجبُ علیه حالًا، لان المانعَ من الحلولِ فی ذمة العبد انهٗ معسرٌ، لان جمیعَ ما فی یدِہٖ لمولاہُ، و لا مانعَ فی الکفیلِ. و لو ادی رجعَ علیه بعد عتقِہٖ. ای انْ ادی الکفیلُ، و کانت الکفالةُ بامْرِ العبدِ رجعَ علیه بعد عتقِہٖ. و لو ماتَ عبدٌ مکفولٌ برقبتہٖ، و اقیم بینةٌ انهٗ لمدعیہ، ضمنَ کفیلُهٗ قیمتَهٗ.

رجلٌ ادعیٰ رقبةَ عبدٍ، فکفلَ آخرُ برقبتِہٖ، فماتَ العبدُ، فاقام المدعی بینةً انهٗ له، ضمنَ الکفیلُ قیمتَهٗ، لان الواجبَ علی المولیٰ ردهٗ علیٰ وجہٍ تخلفهٗ قیمتهٗ، فالکفیلُ اذا کفلَ فالواجبُ علیه ذالك، بخلافِ ما اذا ادعیٰ مالًا علی العبدِ، فکفلَ لآخر برقبةِ العبدِ، فماتَ العبدُ، فلا شیئَ علی الکفیلِ. فانْ کفلَ سیدٌ عن عبدِہٖ، او ھو غیرُ مدیونٍ عن سیدٍ فعتقَ، فما ادی کلُ واحدٍ لا یرجعُ علی صاحبِہٖ. لان الکفالةَ وقعتْ غیرَ موجبةٍ للرجوعِ، لان احدَھما لا یستوجبُ دینًا علی الآخرِ و عند زفرَ رحمه اللّٰه تعالیٰ ان کانت الکفالةُ بالامرِ یثبتُ الرجوعُ، لان المانعَ قد زال، و ھو الرقُ، و انما قالَ: غیرُ مدیونٍ" لیصحَ کفالتُهٗ، فان المولیٰ ان امر العبدَ المدیونَ بالکفالةِ عنهُ لا تصحُ الکفالةُ.

## تشریح:

**مال لا یجب** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کے غلام نے کسی سے بیع سے کی اور مولیٰ نے غلام کو بیع کی اجازت نہیں دی تھی اور اس غلام کے ذمے ایک ہزار درہم کا قرض لازم ہو گیا تو جب مولیٰ نے اس غلام کو بیع کی اجازت نہیں دی تھی اسی وجہ سے غلام پر جو دین آیا ہے یہ اس پر فی الحال واجب نہیں ہے بلکہ غلام کے آزاد ہونے کے بعد اس پر دین ادا کرنا واجب ہوگا، پھر ایک اور شخص اس غلام کا کفیل بن گیا اور یہ شخص مطلق کفیل بنا یعنی اس نے یہ نہیں کہا کہ یہ رقم فی الحال ادا کرنی ہے یا کچھ عرصے کے بعد ادا کرنی ہے بلکہ مکفول لہ سے کہا کہ میں اس غلام کا کفیل ہوں تو اب اس کفیل سے رقم کا مطالبہ اسی وقت کیا جائے گا اس لیے کہ کفیل پر مال لازم ہونے کا سبب ذمہ کو قبول کرنا ہے یعنی کفیل نے غلام کے ذمہ کو قبول کیا ہے تو غلام کا ذمہ قبول کرنے کی وجہ سے کفیل پر فوراً ادا کرنا واجب ہوگا اور غلام پر فی الحال اس لیے واجب نہیں تھے کہ غلام غریب ہے اور وہ اپنے ذمہ کا مالک نہیں ہے کیوں کہ

غلام کے قبضے میں جتنا بھی مال ہے وہ اس کی ملک نہیں ہے بلکہ اس مولیٰ کی ملک ہے جب اس کے مولیٰ کی ملک ہے تو اس پر رقم فی الحال ادا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ آزاد ہونے کے بعد ادا کرے گا جب کہ کفیل کے لیے ایسا مانع نہیں ہے سو اس کفیل پر فی الحال واجب ہے۔

**ولو ادی رجع** ...... سے یہ بتایا کہ جس شخص نے غلام کے دین کی کفالت کی تھی، پھر اس کفیل نے یہ رقم ادا کردی تو یہ کفیل اس رقم کو غلام سے اس کے آزاد ہونے کے بعد لے گا جب کہ کفالت غلام کے حکم سے ہوئی ہو اگر اس کے حکم کے بغیر ہوئی تھی تو پھر رجوع نہیں کرے گا۔

**ولو مات عبد مکفول برقبته** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ زید کا ایک غلام تھا پھر عمرو نے اس بات کا دعویٰ کیا کہ یہ غلام میرا ہے، عمرو کے دعویٰ کے وقت خالد وہاں موجود تھا تو خالد نے عمرو سے کہا کہ میں اس غلام کی ذات کا کفیل ہوں، خالد نے غلام کی کفالت اس لیے کی کہ عمرو کے پاس اپنے دعویٰ پر کوئی گواہی نہ تھی تو خالد نے عمرو سے کہا کہ تم اپنے دعویٰ پر گواہی قائم کرو جب تک میں اس غلام کا کفیل ہوں۔ عمرو ابھی تک گواہی نہ لے کر آیا تھا کہ وہ غلام زید کے قبضے میں مرگیا اور اس کے بعد عمرو نے اس پر گواہی پیش کی کہ یہ غلام میرا تھا تو اب کفیل کو اس غلام کی قیمت لازم ہوگی۔

**لان الواجب علی المولی** ...... سے شارح رحمہ اللہ اس بات کی دلیل دے رہے ہیں کہ کفیل کو قیمت لازم ہوگی کیوں کہ اگر غلام زندہ ہوتا اور عمرو گواہی پیش کردیتا تو زید پر غلام کو واپس کرنا ضروری ہوتا، لیکن چوں کہ غلام کے مرنے کے بعد عمرو نے گواہی پیش کی ہے لہٰذا اب زید پر غلام واپس کرنے کی جگہ اس غلام کی قیمت خلیفہ بن جائے گی یعنی غلام کے مرنے کے بعد زید پر غلام کی قیمت واجب ہوگی تو جب زید جو اصیل ہے، اس پر غلام کی قیمت واجب ہے تو خالد جو کفیل ہے اس پر بھی قیمت واجب ہوگی اس لیے کہ جس شئی کا مطالبہ اصیل سے ہوتا ہے بالکل اسی شئی کا مطالبہ کفیل سے بھی کیا جائے گا تو کفیل پر قیمت اس لیے لازم ہوئی ہے۔

**بخلاف ما اذا ادعیٰ** ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتارہے ہیں کہ یہ جو حکم مذکور ہوا کہ غلام کے مرنے کے بعد کفیل پر قیمت لازم ہوگی۔ یہ حکم صرف اسی صورت میں ہے اس کے برخلاف جب ایک شخص نے کسی غلام پر مال کا دعویٰ کیا پھر دوسرا اس غلام کے نفس کا کفیل بن گیا اور پھر غلام مرگیا تو کفیل بری ہوجائے گا اس لیے کہ اس صورت میں یہ شخص غلام کے ذمے جو شئی تھی اس کا کفیل بنا تھا اور غلام اصیل (مکفول عنہ) تھا اور جب اصیل ہی مرگیا تو کفیل کے ذمے کچھ بھی نہ ہوگا جب کہ پہلی صورت میں اصیل غلام کا مولیٰ ہے اور غلام کے مرنے کی وجہ سے مولیٰ بری نہ ہوگا تو جب مولیٰ جو اصیل ہے وہ بری نہ

ہوگا تو کفیل کس طرح بری ہوسکتا ہے لہٰذا کفیل کے ذمے بھی رقم واجب ہوگی۔

فان کفل سید عن ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ ایک شخص کے غلام پر کسی کا دین تھا پھر یہ شخص یعنی مولیٰ اس دین کا کفیل بن گیا یا پھر کسی شخص پر دین تھا اور اس کا غلام اس کا کفیل بن گیا جب کہ غلام ایسا تھا کہ اس پر کسی کا دین نہ تھا اب یہ دونوں کفالتیں درست ہیں پھر مولیٰ نے غلام کے دین کو ادا کر دیا اور اسی طرح دوسری صورت میں غلام نے آزاد ہونے کے بعد مولیٰ کے دین کو ادا کر دیا تو ان میں سے جس نے بھی دین ادا کیا تو وہ اس کا اپنے ساتھی سے رجوع نہیں کرسکتا یعنی اگر مولیٰ نے غلام کا دین ادا کر دیا تو مولیٰ، غلام سے بعد میں رجوع نہیں کرسکتا اسی طرح جب غلام نے مولیٰ کے دین کو ادا کیا تو پھر اس کا رجوع مولیٰ سے نہیں کرسکتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں کفالت صحیح تو ہے، لیکن یہ کفالت ایسی نہیں ہے جو کفیل کے مکفول عنہ کے ذمے رقم کو ثابت کر دے بلکہ یہ محض کفالت ہے اس کفالت میں کفیل رجوع نہیں کرسکتا اس لیے کہ ایک صورت میں مولیٰ کفیل ہے اور دوسری صورت میں غلام کفیل ہے اور ان میں سے ہر ایک کا دوسرے پر دین ثابت نہیں ہوتا، اس لیے کہ یہ دین تو اس وقت ثابت ہوتا ہے جب دائن کی ملک اور مدیون کی ملک جدا جدا ہو۔ جب کہ ان دونوں دائن اور مدیون کی ملک ایک ہی ہے۔ لہٰذا دین ثابت نہ ہوگا جب دین ثابت نہ ہوگا تو کفیل رقم کو ادا کرنے کے بعد رجوع بھی نہیں کرسکے گا۔

امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں رجوع کیا جائے گا اس لیے کہ جو شئی رجوع سے مانع تھی وہ غلامی تھی کہ اس کی وجہ سے دونوں کی ملک ایک ہی تھی جب غلام آزاد ہوگیا تو غلامی نہ رہی جب غلامی نہ رہی تو پھر ہر ایک کی ملک، الگ الگ ثابت ہوگی۔ جب ہر ایک کی ملک الگ ثابت ہوگئی تو دین بھی ثابت ہوجائے گا جب دین ثابت ہوگا تو رجوع بھی ثابت ہوگا۔

وانما قال غیر مدیون ...... سے شارح رحمہ اللہ ایک قید کا فائدہ بتا رہے ہیں کہ متن میں جو کہا گیا کہ ایسا غلام کفیل ہو جو غیر مدیون ہو تو پھر کفالت صحیح ہوگی لہٰذا اگر غلام مدیون ہو تو پھر غلام مولیٰ کا کفیل نہیں بن سکتا اس لیے کہ جس غلام پر دین ہوتا ہے وہ غرماء (قرض خواہوں) کی ملک ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کی کفالت صحیح نہیں ہے۔

# كتاب الحوالة

هى تصحُ بالدينِ برضى المحيلِ و المحتالِ و المحتال عليه. الحوالةُ نقلُ الدينِ من ذمةٍ الى ذمةٍ، قولهُ "بالدينِ" اى بدينٍ للمحتالِ على المحيلِ، هٰذا الذى ذكر روايةُ القدورىٰ، و فى روايةِ الزياداتِ: تصحُ بلا رضى المحيل، و صورتهُ ان يقول رجل للطالبِ: ان لك على فلان كذا فاحتلْهُ علىَّ، فرضى بذلك الطالبُ صحت الحوالةُ، و برئَ الاصيلُ، و صورةٌ اخرىٰ: كفلَ رجلٌ عن الآخرِ بغير امرِه بشرطِ براءةِ الاصيلِ، و قبلَ المكفولُ لهُ ذلك، صحتِ الكفالةُ، و يكونُ هٰذه الكفالةُ حوالةً، كما ان الحوالةَ بشرطِ ان لا يبرأ الاصيلُ كفالةً. و اذا تمتْ برئَ المحيلُ من الدينِ بالقبولِ، و لم يرجعُ عليه المحتالُ. اى لم يرجعِ المحتالُ بدينهٖ على المحيلِ. الا اذا توىٰ حقُه بموتِ المحتالِ عليه مفلسًا او حلفهٖ منكراً حوالةً و لا بينةَ عليها، و قالا: او بان فلسهُ القاضى. فان تفليسَ القاضى معتبرٌ عندهما و عند الشافعى رحمه الله تعالىٰ، و عند ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ لَا، اذ لَا وقوفَ لاحدٍ علىٰ ذلك الا بالشهادةِ، فالشهادةُ على ان لا مالَ لهُ شهادةٌ على النفى.

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے حوالت (حوالت کے لغوی معنیٰ ''پھیرنا'' ہیں اور حوالت کے اصطلاحی معنیٰ ''نقل الدين من ذمه الى ذمة'' یہ تعریف شارح رحمہ اللہ نے بھی بیان کی ہے۔) کا ذکر شروع کیا اور فرمایا کہ ''هى تصح بالدين'' کہ حوالت دین کے بدلے درست ہے اور حوالت عین میں درست نہیں ہے اور پھر فرمایا کہ ''برضى المحيل و المحتال و المحتال عليه'' یعنی ان تینوں کی رضا ضروری ہے محتال کی رضا میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے بلکہ سب ائمہ کے نزدیک محتال کی رضا ضروری ہے اور محتال علیہ کی رضاء احناف کے نزدیک ضروری ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اگر محیل کا محتال علیہ

پر دین تھا تو پھر محتال علیہ کی رضا ضروری نہیں ہے۔

بہر حال یہاں جو مذکور ہے کہ محیل کی رضا بھی ضروری ہے یہ ''قدوری'' کی روایت ہے اور ''زیادات'' میں محیل کی رضا ضروری نہیں ہے ان دونوں روایات میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

شارح رحمہ اللہ نے حوالت کی دو صورتیں بیان کی ہیں ایک صورت وہ ہے کہ جس میں الفاظ بھی حوالت کے ہیں اور معنی بھی حوالت کے ہیں اور دوسری وہ ہے کہ جس میں الفاظ حوالت کے نہیں ہیں لیکن معنی حوالت کے ہیں۔ پہلی صورت جس میں الفاظ اور معنی دونوں حوالت کے ہیں اس کو شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''و صورته ان یقول رجل للطالب '' سے بیان کیا کہ زید کے عمرو کے ذمے کچھ دراہم دین تھے پھر خالد نے زید سے کہا کہ تیرے فلاں (یعنی عمرو) کے ذمے اتنے دراہم ہیں تو ان دراہم کو میرے ذمے ڈال دے وہ مجھ سے لے لے، زید اس پر راضی ہو گیا تو یہ صورت صحیح ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ جس میں حوالت لفظِ کفالت سے ثابت ہوتی ہے جیسے زید کے عمرو پر ایک ہزار دراہم دین تھے، پھر خالد نے زید سے کہا کہ میں عمرو کا کفیل ہوں اور خالد عمرو کے حکم کے بغیر کفیل بن گیا اور خالد نے اس بات کی بھی شرط لگائی کہ عمرو اب بری ہو جائے گا اور زید نے یہ شرط قبول کر لی تو یہ کفالت صحیح ہو جائے گی اور یہ کفالت حوالت ہوگی جیسا کہ اگر کوئی حوالت کرے اور اس میں اصیل کو بری نہ کرے تو وہ کفالت بن جاتی ہے۔

و اذا تمت بری المحیل ...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ جب حوالت مکمل ہو گئی تو پھر محیل دین سے بری ہو جائے گا۔ متن میں جو ''بالقبول'' کا لفظ ہے یہ ''تمت'' کے متعلق ہے یعنی جب حوالت محتال علیہ کے قبول کرنے سے پوری ہو گئی تو محیل دین سے بری ہو جائے گا یہ جو فرمایا کہ محیل دین سے بری ہو جائے گا یہ بعض مشایخ کا مذہب ہے اور یہی صحیح ہے اور بعض کے نزدیک محیل صرف مطالبہ سے بری ہوگا اور دین سے بری نہ ہوگا یعنی محتال حوالت کے بعد محیل سے مطالبہ نہیں کر سکتا، لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے۔

تو جب حوالت اپنی تمام شرائط کے ساتھ صحیح ہو گی تو پھر محتال محیل پر دوبارہ رجوع نہیں کرے گا مگر چند صورتوں میں محتال دوبارہ محیل سے رجوع کر سکتا ہے، وہ صورتیں امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک دو ہیں۔ (۱) محتال علیہ مفلس ہو کر مر گیا یعنی محتال علیہ نے اپنے مرنے کے بعد نہ کوئی رقم چھوڑی اور نہ ہی کسی پر قرضہ چھوڑا تو ایسی صورت میں محتال دوبارہ محیل کے پاس آ کر اپنی رقم کا مطالبہ کرے گا۔ (۲)

دوسری صورت یہ ہے کہ جب محتال محتال علیہ کے پاس مطالبہ کے لیے گیا تو محتال علیہ نے حوالت کا ہی انکار کردیا کہ حوالت نہیں ہوئی اور اس پر قسم بھی اٹھالی جب کہ محتال کے پاس حوالت کے ہونے پر گواہی بھی نہیں ہے تو ایسی صورت میں بھی محتال دوبارہ محیل کے پاس آکر رقم کا مطالبہ کرے گا۔

جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مذکورہ بالا صورتوں میں رجوع کرے گا اس کے علاوہ ایک تیسری صورت بھی ہے جس میں محتال، محیل سے رجوع کرے گا وہ یہ ہے کہ قاضی نے محتال علیہ کی زندگی میں اس پر مفلس ہونے کا حکم لگادے کہ یہ شخص مفلس ہے اور یہ بات یادرہے کہ جب قاضی کسی کو مفلس قراردے تو پھر قرض خواہ اس سے مطالبہ نہیں کرسکتے جب تک اس کے پاس رقم نہ آجائے لہٰذا اگر محتال علیہ کو قاضی نے مفلس قراردیا تو پھر محتال اس سے مطالبہ نہیں کرسکتا۔ لہٰذا وہ محتال دوبارہ محیل سے رجوع کرے گا۔

اب یہ امام صاحب رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے درمیان اختلاف کی وجہ شارح رحمہ اللہ ''فان تفليس القاضي '' سے بیان کررہے ہیں کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک قاضی اگر کسی کو مفلس قرار دے تو وہ اس کا اعتبار کرتے ہیں اور امام صاحب اس کا اعتبار نہیں کرتے اس لیے کہ قاضی کو کسی کے مفلس ہونے کا علم گواہی کے ذریعے ہوسکتا ہے گواہی کے بغیر نہیں ہوسکتا تو جب گواہی کے ساتھ علم ہوگا تو جو شخص اس پر گواہی دے گا کہ فلاں کے پاس مال نہیں ہے تو یہ گواہی ایک شئی کی نفی پر ہے اور یہ بات اصول میں ہے کہ گواہی کسی شئی کو ثابت کرنے کے لیے ہوتی ہے اور ہمارے مسئلے میں گواہی ایک شئی کی نفی کررہی ہے، ثابت نہیں کررہی جب کسی شئی کو ثابت نہیں کررہی تو یہ مقبول بھی نہیں ہے جب یہ گواہی مقبول نہیں ہے تو قاضی اس پر مفلس ہونے کا فیصلہ نہیں کرسکتا۔ جب قاضی اس پر مفلس ہونے کا فیصلہ نہیں کرسکتا تو محتال علیہ مفلس نہ ہوگا جب محتال علیہ مفلس نہ ہوگا تو پھر محتال، محیل سے رجوع بھی نہیں کرے گا۔

**وتصحُ بدراهمِ الوديعةِ يبرأ بهلاكِها.** اى يبرئ المودعُ و هوَ المحتالُ عليه عن الحوالةِ بهلاكِ الوديعةِ فى يدِه. **و بالمغصوبةِ و لم يبرأ بهلاكِها.** اى لم يبرأ الغاصبُ بهلاكِ الدراهمِ المغصوبةِ، لان القيمةَ تخلفها. **و بالدين.** اى بدينِ المحيلِ على المحتالِ عليه. **فلا يطالبُ المحيلُ المحتالُ عليه.** لانهُ تعلق به حقُ المحتالِ. **مع ان المحتالَ اسوةً لغرماءِ المحيلِ بعد موتهِ.** انما قال هٰذا، لدفعِ توهمِ ان المحتالَ لما كان اسوةً لغرماءِ المحيلِ بعد موتهِ يكونُ حقُ المحيلِ متعلقا

بذالكِ الدينِ فينبغي ان يكون للمحيلِ حقُ الطلبِ من المحتالِ عليه. فالحاصلُ انّ الحوالةَ بالدينِ و ان كانت موجبةً لتعلقِ حقِ المحتالِ بذالك الدينِ لكنها ادنیٰ مرتبةٍ من الرهنِ، حتى لا يكونَ المحتالُ احقَ به بعد موتِ المحيلِ. و في المطلقة لهُ الطلب من المحتال عليه. اى اذا كانت الحوالةُ مطلقةً غيرَ مقيدةٍ بالوديعةِ او المغصوبِ او الدينِ، فللمحيلِ طلبُ الوديعةِ و المغصوبِ و الدين من المحتال عليه. و لم تبطلْ باخذ ما عليه او عندهُ. اى لم تبطل الحوالةُ باخذِ المحيلِ ما على المحتالِ عليه او عندهُ و هو الدينُ و المغصوبُ و الوديعةُ، سواءٌ كانت الحوالةُ مطلقةً او مقيدةً، ففي المطلقةِ ظاهرٌ، و اما في المقيدةِ فلان المحيلَ ليس لهُ حقُ الاخذِ من المحتالِ عليه، فاذا دفعَ اليه المحتالُ عليه، فقد دفعَ ما تعلقَ به حقُ المحتال،فيضمنُ المحتالُ عليه.

## تشریح:

و تصح بدراهم الوديعة...... سے مصنف رحمہ اللہ حوالت کی دو قسمیں ذکر کر رہے ہیں۔(۱) مقیدہ۔(۲) مطلقہ

حوالت کو کسی ایسی شئی کے ساتھ مقید کرے جو محتال علیہ کے قبضہ میں ہے جیسے امانت یا مغصوبہ شئی کی حوالت کی یا پھر محیل حوالت کو اس دین سے مقید کر دے جو محیل کا محتال علیہ کے ذمے ہے۔

مطلقہ یہ ہے کہ محیل حوالت کو کسی شئی یا دین سے مقید نہ کرے بلکہ یوں کہہ دے کہ فلاں سے جا کر یہ رقم لے لو۔

اس تمہید کے بعد اب کتاب کے مسئلے کی طرف آتے ہیں مصنف رحمہ اللہ نے پہلا مسئلہ "تصح بدراهم الوديعة"...... سے بیان کیا اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمرو کے پاس ایک ہزار درہم امانت رکھوائے اور زید کے ذمے خالد کے ایک ہزار دراہم قرض تھے خالد نے زید سے ان دراہم کا مطالبہ کیا تو زید نے خالد سے کہا کہ میرے ہزار درہم عمرو کے پاس امانت ہیں میں ان دراہم کو تمہارے حوالے کرتا ہوں تم جا کر عمرو سے لے لو تو اب یہ حوالت درست ہے اب اگر حوالت کے بعد خالد نے عمرو سے دراہم نہیں لیے کہ وہ دراہم عمرو کے پاس ہلاک ہو گئے تو عمرو حوالت سے بری ہو جائے گا اور عمرو پر ہزار درہم لازم نہ ہوں گے اس لیے کہ حوالت ان ہزار دراہم کے ساتھ مقید تھی جو امانتاً عمرو کے پاس تھے

اور جب وہ ہلاک ہو گئے تو پھر عمرو پر لازم بھی نہ ہوں گے۔

**وبالمغصوبة** ...... سے مصنف رحمہ اللہ دوسری صورت پیش کررہے ہیں کہ زید کے ایک ہزار دراہم کو عمرو نے چوری کرلیا اور بعد میں عمرو نے زید کو واپس کرنا چاہے کہ اتنے میں خالد، زید سے ایک ہزار درہم دین مانگنے آ گیا تو زید نے خالد سے کہا کہ میرے ایک ہزار درہم عمرو کے پاس ہیں تم اس سے جا کر لے لو تو یہ حوالت صحیح ہے اور خالد نے ابھی عمرو سے ہزار درہم نہ لیے تھے کہ وہ ہزار درہم عمرو کے پاس ہلاک ہو گئے تو اب عمرو حوالت سے بری نہ ہوگا بلکہ وہ خالد کو ہزار درہم لازمی دے گا اس لیے کہ یہ دراہم جو عمرو کے پاس تھے یہ غصب کے تھے اور یہ بات معلوم ہے کہ غاصب کے پاس اگر شئی مغصوبہ ہلاک ہو جائے تو غاصب پر اس کی قیمت لازم ہوتی ہے اس لیے کہ یہ امانت نہیں ہیں۔

**وبالدین** ......اس کی صورت یہ ہے کہ زید کے عمرو پر ایک ہزار درہم دین تھے پھر خالد، زید سے اپنے ایک ہزار درہم مانگنے آیا تو زید نے کہا کہ میں نے عمرو سے ایک ہزار درہم لینے ہیں تم اس سے جا کر ایک ہزر درہم لے لینا تو یہ حوالت صحیح ہے۔

مندرجہ بالا جو تین صورتیں مذکور ہوئیں کہ حوالت دین یا عین کی ہوگی پھر عین کی صورت میں یا امانت ہوگی یا غصب ہوگی تو ان تینوں صورتوں کا حکم شارح رحمہ اللہ "**فلا یطالب المحیل** ...... سے بیان کررہے ہیں کہ حوالت کے بعد محیل، محتال علیہ سے اس شئی کا یا دین کا مطالبہ نہیں کر سکتا اس لیے کہ حوالت کے بعد اس شئی یا دین کے ساتھ محتال کا حق متعلق ہو گیا تو اگر محیل محتال علیہ سے وہ شئی لے لے گا تو محتال کا حق باطل ہو جائے گا اس لیے کہ حوالت کے بعد صرف محتال کا حق اس شئی کے ساتھ متعلق ہے۔ جیسا کہ جب کوئی شخص ایک شئی رہن رکھوا دے تو رہن رکھوانے کے بعد راہن کا حق اس شئی سے ختم ہو جاتا ہے اور مرتہن کا حق متعلق ہو جاتا ہے۔

ایک شخص نے حوالت مقیدہ کی جیسا کہ مذکورہ تین صورتوں میں ہوئی اور اس شخص پر اور بھی کئی لوگوں کے دین تھے اور یہ محیل مر گیا اور اس کے پاس اس شئی کے علاوہ کچھ نہیں تھا جس شئی کو اس محیل نے ایک شخص کے حوالے کیا ہے تو اب یہ شخص جو محتال ہے یہ اس شئی کا صرف اکیلا حق دار نہیں ہے بلکہ محیل کے باقی قرض خواہ بھی اس شئی میں شریک ہیں جیسا کہ زید پر عمرو، بکر، خالد کے دین تھے پھر زید نے ایک ہزار درہم کو عمرو کے حوالے کیا اور مر گیا اور زید کے پاس ان ہزار درہم کے علاوہ کچھ نہیں ہے تو اب عمرو اکیلا ان ہزار دراہم کا مالک نہیں ہے بلکہ عمرو، بکر، خالد تینوں اس ہزار دراہم میں شریک ہیں یہی مطلب مصنف رحمہ اللہ کی اس عبارت "**مع ان المحتال اسوة لغرماء المحیل بعد موته**" کا ہے۔

**انما قال لھذا لدفع** ــــ سے شارح رحمہ اللہ اس عبارت کے لانے کی وجہ بتارہے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ یہ عبارت اس لیے لے کر آئے ہیں کہ جب محتال، محیل کے مرنے کے بعد سب قرض خواہوں کے برابر ہوگا تو کسی کو یہ وہم نہ ہو کہ، محیل کا اس دین سے حق متعلق تھا اسی وجہ سے سب قرض خواہ اس میں شریک ہیں جب محیل کا حق اس شئی کے ساتھ متعلق ہے تو مناسب ہے کہ محیل اپنی زندگی میں بھی اس شئی کا مطالبہ کرے۔'' تو اس وہم کو دور کر دیا کہ محیل محتال علیہ سے مطالبہ نہیں کرے گا باوجود کہ محتال قرض خواہوں کے برابر ہے۔

**والحاصل ان الحوالۃ بالدین** ...... سے شارح رحمہ اللہ ساری بات کا خلاصہ ذکر کر رہے ہیں کہ حوالت مقیدہ میں محتال کا حق اگرچہ اس شئی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جیسا کہ رہن میں مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے، لیکن حوالت و رہن میں اتنا فرق ہے کہ حوالت میں محیل کے مرنے کے بعد محتال سب قرض خواہوں کے برابر ہے صرف اکیلا اس شئی کا حق دار نہیں ہے جب کہ رہن میں مرتہن راھن کے مرنے کے بعد بھی اکیلا اس شئی کا حق دار ہوگا۔ راہن کے قرض خواہ شئی مرہونہ میں شریک نہ ہوں گے تو حوالت رہن سے ادنیٰ ہے۔

**و فی المطلقۃ لہ الطلب** ...... سے مصنف رحمہ اللہ حوالت مطلقہ کا حکم بتارہے ہیں کہ اس سے ماقبل حوالت مقیدہ کا حکم گزرا اور یہ حوالت مطلقہ کا حکم ہے حوالت مطلقہ یہ ہے کہ محیل، طالب سے کہے کہ میں نے تیرے حوالے ہزار درہم کر دیے جو فلاں شخص کے پاس ہیں تو یہ مطلقہ ہے اس لیے کہ محیل نے یہ نہیں کہا کہ وہ ہزار درہم امانت کے ہیں یا ودیعت کے ہیں یا غصب کے ہیں بلکہ مطلق کہہ دیا کہ تم اس سے ہزار درہم لے لو تو اس حوالت کا حکم یہ ہے کہ اس میں محتال کا حق اس کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا بلکہ محیل بھی محتال علیہ سے اس شئی کا مطالبہ کرسکتا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ حوالت مقیدہ میں محیل کے لیے محتال علیہ سے مطالبہ ناجائز ہے اور حوالت مطلقہ میں محیل کے لیے محتال علیہ سے مطالبہ جائز ہے تو اب اگر محیل ان دونوں صورتوں میں محتال علیہ سے اس شئی کو لے لے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس کو مصنف رحمہ اللہ نے ''**ولم تبطل باخذ**'' سے بیان کیا کہ اگر محیل نے محتال علیہ سے شئی کو لے لیا خواہ وہ شئی دین ہو یا عین ہو تو حوالت باطل نہ ہوگی خواہ حوالت مطلقہ ہو یا مقیدہ ہو، بہرحال مطلقہ کا باطل نہ ہونا ظاہر ہے کہ مطلقہ میں محیل کے لیے بھی مطالبہ جائز تھا اور محتال علیہ کا حق اس سے متعلق نہیں ہوا تھا البتہ حوالت مقیدہ (کہ جس میں محتال کا حق شئی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے) تو وہ اس لیے باطل نہیں ہوتی کہ اس میں جب محیل کا مطالبہ ناجائز تھا اور محتال علیہ سے شئی کو

لینا ناجائز تھا، پھر بھی محیل نے محتال علیہ سے اگر شئی کو لے لیا اور محتال علیہ نے اس کو شئی دے دی تو یقینی طور پر محتال علیہ نے ایک ایسی شئی محیل کو دی جس کے ساتھ محتال کا حق متعلق تھا تو اب چونکہ محتال علیہ نے محیل کو شئی دی ہے اس لیے یہ ضامن ہوگا کیوں کہ اس نے محتال کا حق باطل کرنا چاہا اور محتال کا حق باطل نہ ہوگا اور محتال علیہ اس شئی کا ضامن ہوگا۔

**ولا یقبلُ قولُ المحیلِ للمحتال علیه عند طلبه مثل ما احال: انما احلْتُ بدینٍ کانَ لی علیك.** ای احال رجلٌ رجلا علیٰ آخر بمائة، فدفع المحتالُ علیه الی المحتال، ثم طلبَ المحتالُ علیه تلك المائة من المحیل، فقال المحیلُ: انما احلْتُ بمائةٍ لی علیك، و المحتالُ علیه ینکر ان علیه شیئا، یکون القولُ لهُ لا للمحیلِ و لا یکونُ قبولُ الحوالةِ اقراراً من المحتال علیه بمائةٍ لان الحوالةَ تصحُ من غیر ان یکونَ للمحیلِ علی المحتالِ علیه شیٌ. **و لاقول المحتال للمحیلِ عند طلبِهِ ذالك: احلتَنی بدینٍ لی علیك.** ای احالَ و اخذ المحتالُ المالَ من المحتالِ علیه، فطلبَ المحیلُ ذالك المالَ من المحتالِ، فقال المحتالُ للمحیلِ: قد احلتَنی بالدین الذی لی علیك، و المحیلُ ینکرُ ان علیه شیئاَ، فالقولُ لهُ لا للمحتالِ، و لا یکون الحوالةُ اقرارا من المحیلِ بالدینِ للمحتالِ علی المحیلِ، فان الحوالةَ مستعملةٌ فی الوکالةِ.

## تشریح:

**ولا یقبل قول المحیل** ...... سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے خالد سے ایک ہزار درہم لینے تھے تو خالد نے زید سے کہا کہ تم عمرو سے جا کر ہزار درہم لے لو، زید نے جا کر عمرو سے ہزار درہم لے لیے اور عمرو نے خالد سے کہا کہ میں نے تمہارے کہنے پر زید کو ہزار درہم دیے ہیں۔ لہٰذا اب مجھے وہ ہزار درہم دے دو تو خالد نے کہا کہ میں نے تم سے وہ ہزار درہم دینے کو کہا تھا جو میں نے تم سے لینے تھے اور عمرو نے انکار کیا کہ میرے ذمے تمہارے ہزار درہم نہیں ہیں تو اب معتبر قول عمرو کا قسم کے ساتھ ہوگا اور خالد کی بات معتبر نہ ہوگی اس لیے کہ عمرو کے خالد سے رجوع کرنے کا سبب ثابت ہوگیا وہ سبب یہ ہے کہ عمرو نے خالد کے حکم سے خالد کے دین کو ادا کیا ہے جب عمرو نے اس کے دین کو ادا کیا ہے تو اب عمرو، خالد سے رجوع کر سکتا ہے اور خالد کی بات معتبر نہ ہوگی اس لیے کہ

خالد، عمرو پر دین کا دعویٰ کر رہا ہے اور دعوی کے لیے گواہی ضروری ہے جو خالد کے پاس نہیں ہے جب گواہی نہیں ہے تو عمرو جو مدعیٰ علیہ ہے اس پر قسم ہوگی اور اس کی بات قسم کے ساتھ معتبر ہوگی۔

**ولا یکون قبول** ...... سے شارح رحمہ اللہ ایک شبہ کو دور کر رہے ہیں وہ شبہ یہ ہے کہ کوئی یہ کہہ کہ جب خالد نے عمرو سے ہزار درہم دینے کو کہا تھا تو عمرو نے اس کو قبول کر لیا تو عمرو کا قبول کرنا اس بات کا اقرار ہے کہ میں نے تمہارے درہم دینے ہیں جب ایسی بات ہے تو عمرو کا قول معتبر نہ ہونا چاہیے تو اس شبہ کو شارح رحمہ اللہ نے ''لان الحوالة ......'' سے دور کیا کہ حوالت کے لیے ضروری نہیں ہے کہ محیل کا محتال علیہ پر دین ہو بلکہ بغیر دین کی بھی حوالت صحیح ہو جاتی ہے جب بغیر دین کے حوالت صحیح ہو جاتی ہے تو اس مذکورہ صورت میں بھی اس بات کا احتمال ہے کہ عمرو نے خالد کی حوالت بغیر دین کے قبول کی ہو لہٰذا معتبر قول عمرو کا قسم کے ساتھ ہے۔

**ولا قول المحتال للمحیل** ...... سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمرو سے کہا کہ تم جا کر خالد سے ہزار درہم لے لو پھر عمرو نے ہزار درہم خالد سے لے لیے اس کے بعد زید نے عمرو سے کہا کہ وہ ہزار درہم جو تم نے خالد سے لیے ہیں وہ مجھے دے دو تو عمرو نے کہا کہ وہ دراہم تو نے میرے حوالے اس لیے کیے تھے کہ میرا تیرے ذمے دین تھا اس دین کے بدلے نے وہ درہم میرے حوالے کیے تھے اور زید نے انکار کیا کہ میں نے تمہارا کوئی دین نہیں دینا تو معتبر قول زید (محیل) کا ہے اور عمرو (محتال) کا قول معتبر نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں محتال نے محیل پر دین کا دعویٰ کیا ہے اور محیل اس کا انکار کر رہا ہے تو محتال کے ذمے گواہی ہے تو جب محتال کے پاس گواہی نہیں ہے تو منکر (محیل) سے قسم لی جائے گی اور اس کا قول معتبر ہوگا

**ولا یکون الحوالة اقرار** ...... سے شارح رحمہ اللہ ایک شبہ کو دور کر رہے ہیں کہ کوئی یہ کہے جب محیل نے محتال کے حوالے رقم کو کیا تو یہ حوالت بھی اس بات کی دلیل ہے کہ محیل نے اس کا اقرار کر لیا ہے کہ میں نے محتال کا دین دینا ہے تو اس طرح محیل نے دین کا اقرار خود ہی کر لیا ہے تو اس شبہ کو شارح رحمہ اللہ نے ''ولفظ الحوالة ''...... سے دور کیا کہ حوالت صرف دین کے وقت ہی نہیں ہوتی بلکہ حوالت وکالت کے معنی میں بھی استعمال ہوتی ہے لہٰذا ممکن ہے کہ محیل نے محتال کو رقم پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا ہو جب ایسی بات ہے تو یہ کس طرح کہا جا سکتا ہے کہ حوالت دین کا اقرار کرنا ہے۔

**ویکرہ السفتجةُ، و ھی اقراضُ لسقوطِ خطرِ الطریقِ. فی المغرب ''السفتجةُ'' بضم السینِ و فتحِ التاءِ ان یدفعَ الیٰ تاجرٍ مالًا بطریقِ الاقتراضِ، لیدفعهٗ**

الیٰ صدیقِهٖ فی بلدٍ آخر، و انما یقرضهُ لسقوطِ خطرِ الطریقِ، و هی تعریبُ "سفتةٍ" و انما سمیَ الاقراضُ المذکورُ بهٰذا الاسمِ، تشبیهًا لهُ بوضعِ الدراهمِ او الدنانیرِ فی السفاتجِ، ای فی الاشیاء المجوفةِ، کما یجعل العصامجوفًا، ویخبأفیه المال، و انما شبه بهٖ، لان کلا منهما احتیالٌ لسقوطِ خطرِ الطریقِ، او لان اصلَها ان الانسانَ اذا ارادَ السفرَ و لہ نقدٌ، او ارادَ ارسالهُ الی صدیقِهٖ فوضعهُ فی سفتجٍ، ثم مع ذالك خافَ الطریقَ، فاَقرض ما فی السفتجةِ انسانًا آخرَ، فاطلق السفتجةَ علی اقراضِ ما فی السفتجةِ، ثم شاع فی الاقراض لسقوطِ خطرِ الطریقِ۔

## تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں سفتجہ کی بحث کو ذکر کیا اور اس کے لغوی معنی کو بھی بیان کیا ہے کہ "مُغْرِب" میں مذکور ہے کہ "سفتجہ" اسے کہتے ہیں کہ ایک شخص کسی تاجر کو مال قرض دے دے تا کہ جب وہ تاجر اس کے شہر جائے تو اس کے دوست کو دے دے تو اب اس شخص نے تاجر کو مال اس لیے قرض دیا تا کہ راستے کا خطرہ ختم ہو جائے کیوں کہ اس نے جب مال کو قرض دے دیا تو اب اگر مال تاجر سے چوری بھی ہو جائے تو یہ اس پر لازم ہوگا اور یہ فارسی کے لفظ "سفتة" سے معرب ہے، اس سفتجہ کے معنی جو مذکور ہوئے ہیں یہ معنی اس لیے رکھے گئے کہ اس کو دوسری صورت سے تشبیہ دی جا رہی ہے سفتجہ یہ درہم و دنانیر کو ایسی چیزوں میں رکھا جاتا تھا جو اندر سے کھوکھلی ہوتیں تھیں جیسا کسی لکڑی کو کھوکھلا کرتے اور اس میں مال بھر دیتے تو اب سفتجہ کو اس صورت کے ساتھ مشابہت اس وجہ سے دی کہ دونوں سے مقصود راستے میں جو خطرہ ہوتا ہے اس کو حیلہ کر کے ختم کرنا ہے یا پھر سفتجہ کو اس صورت کے ساتھ تشبیہ اس لیے دی کہ جب کوئی انسان سفر کا ارادہ کرے اور اس کے پاس نقدی بھی ہو اور وہ اس نقدی کو اپنے دوست تک بھیجنا چاہتا ہے تو وہ اس نقدی کو لکڑی میں سوراخ کر کے بھر دیتا ہے اور لکڑی میں بھرنے کے باوجود بھی اس مال پر ڈرتا ہے تو وہ شخص اس مال کو جو سفتجہ میں تھا اس کو اپنے ساتھی کو قرض دے دیتا ہے تو اصل میں تو سفتجہ اس لکڑی کا نام ہے جس میں مال بھرا جاتا ہے اور مجازاً اس مال کو کہہ دیا گیا جو اس لکڑی میں ہے پھر یہ لفظ سفتجہ اس قرض کے لیے جو راستے کے خطرے سے بچنے کے لیے دیا جایا ہے استعمال ہونے لگا۔ سفتجہ مکروہ ہے اس لیے کہ یہ ایسا قرض ہے جس کے ذریعے نفع اٹھایا جا رہا ہے اور ہر وہ قرض جس سے نفع اٹھایا جائے وہ قرض دینا حرام ہے جیسا کہ حدیث شریف میں "**کل قرض جر نفعا فهو ربوا**" ہے اور سفتجہ کے مکروہ ہونے کے لیے دو شرطیں ہیں۔ (۱) اس طرح کا قرض دینا عرف میں عام ہو۔ (۲) قرض

دینے کے بعد اس تاجر سے کہے کہ تو مجھے لکھ کر دے کہ میں یہ مال فلاں شہر میں فلاں شخص کو دوں گا۔ جب یہ دونوں شرطیں موجود ہوں گی تو سفتجہ مکروہ ہوگا لہٰذا اگر کسی نے قرض دیا اور لکھنے کی شرط نہ لگائی اور تاجر نے خود ہی لکھ دیا تو یہ مکروہ نہیں ہے۔

# كتاب القضاء

اهلٌ للشهادةِ اهلٌ للقضاءِ، و شرطُ اهليتِها شرطُ اهليتِهٖ، و الفاسقُ اهلٌ له، فيصحُ تقليدُهٗ و لا يقلد. اى يجبُ ان لا يقلدَ حتى لو قلد يأثم. كما صحَ قبول شهادتهٖ و لا تقبل. بالمعنى المذكورِ. و لو فسق العدل استحق العزلُ فى ظاهرِ المذهبِ، و عليه مشايخنا، رحمهم الله تعالىٰ. و عند بعض المشايخ ينعزلُ. و الاجتهادُ شرطٌ للاولويةِ، فلو قلدَ جاهلٌ صحَ، و يختارُ الاقدرُ و الاولىٰ. و عند الشافعى رحمه الله تعالىٰ لا يصحُ تقليدُ الفاسقِ و الجاهلِ، و اعلم انه قد كان الاحتياطُ فيما قال الشافعى رحمه الله تعالىٰ، لكن بحسب الزمان لو شرطَ العلمُ و العدالةُ لارتفعَ امرُ القضاءِ بالكليةِ، و دفع الشرِ و الفسادِ اعظمَ مما احترزَ عنه. و لا يطلب القضاءُ، و صح الدخولُ فيه لمن يثق عدلهُ، و كره لمن خافَ عجزهٗ و حيفهٗ، و مَنْ قلد سأل ديوان قاضٍ قبلهٗ. و هى الخرائطُ التى فيها الصكوكُ و السجلاتُ. و الزم محبوسًا اقر بحق، لامَنْ انكر الا بينة و انْ اخبر به المعزولُ لانه بالعزلِ التحقَ بواحدِ من الرعايا، و شهادة الواحدِ لا تقبل. و الا ينادى عليه ثم يخليه. اى ان لم تقمِ البينةُ على المحبوسِ المنكرِ ينادى انَّ كل مَنْ لهٗ حقٌ على فلان بْنِ فلان المحبوسِ فليحضر مجلسَ القضاءِ، فان لم يحضر احدٌ يخليه. و عمل فى الودائعِ و غلةِ الوقوفِ بالبينةِ، او باقرارِ ذى اليد، لا بقول المعزولِ. اى لا يقبلُ قول المعزول انْ قال: هٰذا وديعة فلان دفعتها الىٰ هٰذا الرجل، و هو منكرٌ. الا اذا اقر ذو اليد بالتسليم منه. اى من القاضى المعزول.

تشریح:

**اھل للشھادۃ** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ قاضی بننے کا کون اہل ہے تو فرمایا کہ جو شخص گواہ بننے کا اہل ہے وہ قاضی بھی بن سکتا ہے گواہ بننے کے لیے جو شرائط ہیں وہ شرائط قاضی بننے کے لیے بھی ہیں۔ گواہی کی شرائط یہ ہیں (۱) مسلمان ہونا۔ (۲) بالغ ہونا۔ (۳) عاقل ہونا۔ (۴) آزاد ہونا۔ (۵) اندھا نہ ہونا۔ (۶) محدود فی القذف نہ ہونا۔

اب یہی شرائط قاضی کے لیے بھی ہیں البتہ قضاء کے کمال ہونے کے لیے یہ ہے کہ وہ عالم بالسنہ ہو، پاک دامن ہو اور اپنے سے ماقبل والے قاضی کے طور طریقے جانتا ہو۔

**و الفاسق اھل** ...... اب فاسق کو قاضی بنانے میں اختلاف ہے اکثر ائمہ تو اسی بات پر ہیں کہ اس کو قاضی بنانا صحیح نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ اس کے قائل ہے ''نوادر'' کتاب میں ہمارے تینوں علماء کرام (امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ و صاحبین رحمہما اللہ) کا مذہب بھی یہی منقول ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا صحیح نہیں ہے، لیکن امام غزالی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ''عادل ہونا'' اور ''مجتہد ہونا'' یہ ایسی شرطیں ہیں جو ہمارے زمانے میں نہیں پائی جاسکتی۔ للہذا بادشاہ جس کو بھی قاضی مقرر کرے تو صحیح ہے اگرچہ وہ جاہل و فاسق ہو اور یہی بات صحیح ہے۔ للہذا فاسق کو قاضی بنانا درست ہے، لیکن مناسب یہ ہے کہ فاسق کو قاضی نہ بنایا جائے۔

**لو فسق العدل** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر عادل قاضی فاسق ہو گیا تو وہ ظاہر المذہب کے مطابق معزول ہونے کا مستحق ہو گیا مستحق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بادشاہ پر واجب ہے کہ اس کو معزول کرے اس پر (کہ معزول ہونے کا مستحق ہو گیا ہے) ہمارے بعض مشائخ بخارا و سمرقند کا مذہب ہے جب کہ بعض نے کہا کہ جب فاسق ہوا تو وہ فوراً ہی معزول ہو جائے گا حاصل یہ ہے کہ قاضی اگر فاسق ہو گیا تو وہ معزول ہونے کا مستحق ہے اور اگر اس نے اس حالت میں فیصلہ کر دیا تو وہ نافذ ہو گا البتہ اگر وہ فاسق رشوت لینے کی وجہ سے ہوا ہے تو فیصلہ نافذ نہ ہو گا۔

**و اعلم انه قد کان** ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ہم نے کہا کہ جاہل اور فاسق کو قاضی بنانا درست ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے جو فرمایا کہ جاہل اور فاسق کو قاضی بنانا درست نہیں ہے تو شارح رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ احتیاط تو اسی میں ہے جو امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان کو قاضی نہ بنایا جائے، لیکن ہمارے زمانے میں اگر یہ شرط ضروری قرار دی جائے اور جاہل اور فاسق کو قاضی نہ بنایا جائے تو پھر چوں کہ اس زمانے میں فسق و جہل عام ہے اس لیے ایسا قاضی ملنا مشکل ہو گا اور قضاء کا عہدہ ہی ختم ہو جائے گا اور قضا نہ ہونے کی وجہ سے شر اور فساد شہروں میں بڑھ جائے گا اور فساد کو دور کرنے کے

لیے اگر جاہل و فاسق کو قاضی بنایا جائے تو یہ درست ہے کیوں کہ شر و فساد یہ زیادہ برا ہے اس بات سے جاہل و فاسق کو قاضی بنایا جائے یعنی جاہل و فاسق کو قاضی بنانے میں کم خرابی ہے اور شر و فساد کے بڑھنے میں زیادہ خرابی ہے سو جب خرابی دونوں میں ہے اور یہ قاعدہ ہے جب دو اشیاء میں خرابی ہو تو جس میں کم ہو اس کو اختیار کیا جائے۔ لہٰذا جاہل و فاسق کو قاضی بنانا صحیح ہے۔

**و یجلسُ للحکمِ ظاهرًا فی المسجدِ و الجامعِ اولیٰ.** ای جلوسًا ظاهراً، و هو الجلوسُ المشهورُ الذی یأتی الناسُ لقطعِ الخصوماتِ من غیرِ اختصاصِ بعضِ الناسِ بذالك المجلسِ، و عند الشافعی رحمه اللّٰه تعالیٰ یکره الجلوسُ فی المسجدِ لانه قد یحضرُ المشركُ و الحائضُ، و لنا جلوسُ النبی علیه السلام، و ایضا القضاءُ عبادةٌ و نجاسةُ المشركِ من حیث الاعتقادِ، و الحائضُ لا تدخلُ، بل تفصل خصومتها علی بابِ المسجدِ. **و لو جلسَ فی دارِهٖ، و اذن بالدخولِ جاز، و لا یقبل هدیةً الا من ذِی رحمٍ محرمٍ، او ممن اعتاد مهاداتهٗ قدرًا عهدا اذا لم یکن بینهما خصومةٌ، و لا یحضرُ دعوةً الا عامةً.** العامةُ هی التی یتخذُها و ان لم یحضر القاضی، و عند محمد رحمه الله تعالیٰ الخاصةُ ان کانتْ من قریبهٖ یجیبهٗ، کالهدیةِ. **و یشهدُ الجنازةَ، و یعودُ المریضَ، و یسوی بین الخصمین جلوسًا و اقبالًا، و لا یسار احدهما، و لا یضیفهٗ و لا یضحكُ و لا یمزحُ معهٗ، و لا یشیرُ الیه و لا یلقنُهٗ حجةً، و کره تلقینُ الشاهدِ بقولهٖ:** و ذالك فیما لا یستفیدُ بتلقینِهٖ زیادةَ علمٍ.

## تشریح:

**و یجلس للحکم ظاهراً** ...... سے مصنف رحمہ اللہ قاضی کے آداب بیان کر رہے ہیں کہ قاضی فیصلے کے لیے مسجد میں یا جامع مسجد میں ظاہری جگہ پر تشریف رکھے جہاں ہر ایک آسانی سے آسکے یعنی قاضی اس طرح بیٹھے کہ تمام لوگ اس کے پاس اپنے جھگڑے اور خصومات لاسکیں بعض لوگ اس مجلس کے ساتھ خاص نہ ہوں یہ ہمارا مذہب ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی مسجد میں نہ بیٹھے اس لیے کہ فیصلے کے لیے کبھی مشرک اور حائضہ آئے گی اور ان کا مسجد میں داخلہ ممنوع ہے۔ لہٰذا مسجد سے باہر کسی اور جگہ بیٹھے جہاں سب آسکیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے مسجد کے ادب کا لحاظ کیا ہے کہ قضاء میں ہجوم ہوتا ہے اور مسجد میں ہجوم ادب کے خلاف

ہے اور یہ کہ مساجد ان لوگوں کے لیے بنائی جاتی ہیں جو نماز پڑھتے ہیں، ذکر کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی طرف رغبت کرتے ہیں تو اگر مسجد میں قاضی بیٹھے گا تو یہ لوگ آئیں گے اور جگہ خالی نہ ہونے کی وجہ ان کو عبادت میں مشقت ہوگی اس لیے قضا مسجد میں نہ ہو بلکہ باہر ہو۔

احناف نے یہ دلیل دی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی قضاء کے لیے مسجد میں تشریف رکھا کرتے تھے اور یہ بات بھی ہے کہ اگر مسجد عبادت کے لیے بنائی گئی ہے تو قضاء بھی تو عبادت ہے تو قضاء کا مسجد میں ہونا مسجد کے ادب کے خلاف نہیں ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ مساجد اطاعت کے لیے بنائی گئی ہیں اور قضاء بھی اطاعت ہے اور یہ کہ مسجد عبرت وخشوع کی جگہ ہے اور اس میں دنیا کی تحقیر ہوتی ہے اور آخرت کی عظمت ہوتی ہے تو جب قضاء مسجد میں ہوگی تو مدعی علیہ کے دل میں اگر ذرہ برابر بھی ایمان ہوگا تو وہ دھوکہ نہ کرے گا اور مدعی کا حق دے دے گا تو ہمارے نزدیک مسجد میں قضاء اس وجہ سے بہتر ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے جو فرمایا کہ مشرک مسجد میں داخل نہ ہوگا تو اس کا ہم نے جواب دیا کہ مشرک کی نجاست اعتقادی ہے حقیقی یا حکمی نہیں ہے تو جب مشرک کی نجاست اعتقادی ہے تو وہ مسجد میں داخل ہوسکتا ہے اور حائضہ اور جنبی اور اسی طرح ہر وہ شخص جس کا مسجد میں داخل ہونا صحیح نہیں ہے جیسے مریض جس کا خون بہہ رہا ہو تو ان لوگوں کے لیے یہ ہے کہ مسجد کے دروازے پر کھڑے رہیں اور قاضی ان کے پاس جائے گا۔ یہ احناف وشوافع کا اختلاف اولیٰ ہونے میں ہے جواز میں نہیں ہے لہٰذا قاضی کا مسجد میں بیٹھنا سب کے نزدیک جائز ہے، لیکن احناف کے نزدیک اولیٰ ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک غیر اولیٰ ہے۔

**و لا یقبل هدیة** ...... یہاں مصنف رحمہ اللہ ان احکام کو بیان کررہے ہیں جن سے قاضی کے لیے بچنا ضروری ہے ان احکام سے قبل یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ قضاء کا عہدہ ایسا ہے کہ اس کی وجہ سے انسان پر وہ اعمال بھی صحیح نہیں ہوتے جو قضاء کے علاوہ میں درست تھے۔ اب یہ احکام جن سے قاضی کو بچنا ہے تین قسم کے ہیں۔

(۱) ایک قسم یہ ہے کہ جس سے قاضی کو منع کیا گیا ہے یا وہ ایسی شئی ہے جو ظلم کو کھینچتی ہے تو ایسی شئی تو قاضی کے لیے بالکل ناجائز ہے جیسا کہ رشوت وغیرہ لینا۔

(۲) ایک قسم یہ ہے کہ جس میں قاضی کے پھسلنے یا غلطی کا ڈر ہے تو یہ بھی ناجائز ہے۔

(۳) ایک قسم یہ ہے کہ جس میں تہمت کا احتمال ہے اور غفلت کی صورت ہے تو اب اگر قاضی اپنے ذات پر بھروسے والا ہو تو وہ یہ امور کرسکتا ہے اور اگر بھروسے والا نہ ہو تو ان کو چھوڑ دے لیکن سب کے

لیے چھوڑنا ہی تقویٰ کے زیادہ قریب ہے۔

لہٰذا مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ قاضی ہدیہ قبول نہ کرے اور یہ قبول نہ کرنا اس وقت ہے جب ھدیہ کے ساتھ مدد کی شرط نہ ہو یعنی اگر ھدیہ دینے والے نے ھدیہ دیتے وقت مدد کی گزارش کی تو اب ھدیہ لینا حرام ہے اس لیے کہ رشوت ہے اور اگر ذی رحم محرم نے ھدیہ دیا تو اس کو قبول کر سکتا ہے یہ اس وقت ہے جب ذی محرم خصومت میں نہ ہوا گر ذی رحم محرم خصومت میں ہو تو اس کا بھی ھدیہ قبول نہ کرے۔ اسی طرح قاضی اس شخص سے بھی ھدیہ لے سکتا ہے جس سے قاضی قضاء کے عہدہ پر فائز ہونے سے قبل لیا کرتا تھا اور اس کو ھدیہ دیا کرتا تھا یہ بھی اس وقت جب کہ خصومت نہ ہو اگر خصومت ہو تو ھدیہ قبول نہ کرے۔

**ولا یحضر دعوۃ الاعامۃ** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ قاضی عام دعوت کو قبول کرے گا اور خاص دعوت کو قبول نہیں کرے گا اب عام و خاص دعوت میں اختلاف ہے اصح قول یہ ہے کہ اگر دعوت کرنے والے کو اس بات کا علم ہو جائے کہ قاضی نہیں آئے گا اور وہ اس دعوت کو ختم کر دے تو ایسی دعوت خاص ہے اور اگر قاضی کے نہ آنے کے باوجود وہ دعوت کرے تو یہ عام دعوت ہے

**وکرہ تلقین الشاھد** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ قاضی کا گواہ کو تلقین کرنا مکروہ ہے ''تلقین'' یہ ہے کہ قاضی گواہ کو ایسی بات بتا دے جس کا تعلق گواہی کے ساتھ ہو تو یہ مکروہ ہے، مثلاً قاضی نے گواہ سے کہا کہ تو نے اس بات کی گواہی دی ہے، لیکن امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی کا گواہ کو تلقین کرنا اس وقت مکروہ ہے جب وہ جگہ تہمت کی ہو اگر وہ تہمت کی جگہ نہ ہو تو قاضی گواہ کو تلقین کر سکتا ہے۔ جس جگہ تہمت نہ ہو وہ یہ ہے کہ قاضی کی تلقین سے زیادتی علم حاصل نہ ہو یعنی قاضی نے گواہ کو ایسی بات کی تلقین کی کہ گواہ کے علم میں اضافہ نہ ہوا تو اب یہ تلقین مکروہ نہیں ہے اور تہمت کی جگہ کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی پر پندرہ سو کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے پانچ سو کا انکار کیا اور گواہ نے بھی ایک ہزار کی گواہی دی اور اب قاضی نے گواہ سے کہا کہ ہو سکتا ہے کہ مدعی نے پانچ سو مدعی علیہ کو معاف کر دیئے ہوں تو اب قاضی کی بات سے گواہ کا علم زیادہ ہوگا تو ایسی تلقین مکروہ ہے۔

**ویحبس الخصمَ مدةً رأیها مصلحةً فی الصحیحِ. و انما قال هٰذا، لاختلافِ الروایاتِ فی تعیینِ مدةِ الحبسِ، و الاصحُ ان التقدیر مفوض الیٰ رأیِ القاضیِ، لتفاوتِ احوالِ الاشخاصِ فی ذالك. بطلبِ ولیِ الحقِ ذالك ان امرَ القاضی المقر بالایفاءِ فامتنع، او ثبت الحقُ بالبینةِ. ای ان ثبتَ الحقُ بالبینةِ، فطلب**

ولی الحقِ الحبسَ، یحبسهُ القاضی من غیرِ احتیاجِ الیٰ ان یامر القاضی بایفاءِ الحق فیمتنعُ، و ان ثبتَ بالاقرار لا بد ان یأمرهُ فیمتنعُ، اذ فی صورةِ البینةِ ظهرَ مطلهُ بانکارہٖ، و فی الاقرارِ انما یظهرُ المطلُ بان یمتنعَ من الایفاءِ بعد الحکم، فان الحبس جزاءُ المماطلةِ. فیما لزمه بعقدِ کمهرٍ، و کفالةٍ. المراد المعجل. و بدلا عن مالٍ حصل له، کثمن مبیعٍ، و فی نفقة عرسہٖ و ولدہٖ، لا فی دینہٖ. ای لا یحبسُ فی دینِ الولدِ. و فی غیرِ هالا. نحوُ الدیات و ارشُ الجنایاتِ. ان ادعی فقرهُ، الا اذا قامت بینتهُ بضدہٖ.

## تشریح:

**ویحبس الخصم** ...... سے مصنف رحمہ اللہ نے قید کے احکام کو ذکر کیا ہے کہ جس شخص پر حق ثابت ہو جائے اب وہ حق اس پر اقرار کی وجہ سے ثابت ہوا ہوگا یا گواہی کی وجہ سے ثابت ہوا ہوگا اگر اقرار کی وجہ سے ثابت ہوا ہو تو قاضی اس کو قید کرنے میں جلدی نہ کرے جب تک اس کی ٹال مٹول ظاہر نہ ہو جائے جب اس کی ٹال مٹول ظاہر ہو جائے تو اس کو قید کرے اور اگر حق گواہی سے ثابت ہوا ہو تو قاضی اس کو قید کرے گا۔

**و فی الصحیح** ......مصنف رحمہ اللہ نے اسی وجہ سے کہا کہ قید میں مختلف روایات ہیں ایک امام محمد رحمہ اللہ کی امام صاحب رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ دو سے تین ماہ تک قید کرے گا اور ایک حسن رحمہ اللہ کی امام صاحب رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ چار سے چھ ماہ تک قید کرے گا اور صحیح روایت وہی ہے جو کتاب میں ہے کہ قاضی کے سپرد ہے اس لیے کہ لوگوں کے احوال مختلف ہیں۔

**فیما لزمه بعقد** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ قاضی کن کن حقوق میں قید کرے گا تو فرمایا کہ قاضی اس کو ان حقوق میں قید کرے گا جو اس کو کسی عقد کی وجہ سے لازم ہوئے ہیں جیسے مہر، کفالت، اب مہر اس کو عقد نکاح کی وجہ سے لازم ہوا ہے اور اس مہر سے مراد مہر معجّل ہے جس کو فوراً ادا کرنا واجب ہو۔ دوسرے حقوق وہ ہیں جو کسی مال کے بدلے اس کو لازم ہوئے ہیں جیسے کسی نے بیع کی اور مبیع پر قبضہ کر لیا تو اب ثمن نہ دینے کی صورت میں قاضی اس کو قید کر سکتا ہے اور اسی طرح اپنی بیوی کا نفقہ اور اپنے بچے کا نفقہ کہ ان میں انسان کو قید کیا جائے گا البتہ اگر کسی نے اپنے بچے کا قرض دینا ہے تو اس قرض میں اس کو قید نہ کیا جائے گا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے۔ ''انت و مالك

لابيك ''

ثم شرعَ بعد ذالك فيما يفعله القاضى اذا كان الخصمُ حاضراً، او لم يكن، فقال: فان شهدُوا علىٰ خصْمٍ حاضرٍ حكَم بها، و كتبَ به و هو السجلُ. اى حكَمَ بالشهادةِ و كتبَ بالحكمِ، و هٰذا المكتوبُ هو السجلُ، فيكتب: حكمْت بذالك او ثبتَ عندى، فان هٰذا حكمٌ. و ان شهدوا علىٰ غائبٍ لم يحكم، و كتبَ بالشهادةِ ليحكمَ المكتوبُ اليه بها، و هو الكتابُ الحكمى، و كتابُ القاضى الى القاضى، و هو نقلُ الشهادةِ حقيقةً، و يقبلُ فيما لا يسقط بشبهةٍ. اى ما سوى الحدودِ و القصاصِ. اذا شهد بهٖ عندهُ، كالدينِ و العقارِ و النكاحِ و النسبِ و المغضوبِ و الامانةِ و المضاربةِ المجهودتين. فان الامانةَ و مالَ المضاربةِ اذا لم يجحد لا يحتاجُ الىٰ كتابِ القاضى الى القاضى، و اذا جحدَا صارا مغصوبينِ، و فى المغصوبِ تجب القيمةُ، وهى دينٌ، فيجرىٰ فيهِ الكتابُ الحكمى اذ لا يحتاجُ الى الاشارةِ، بل يعرف بالصفةِ، بخلافِ العينِ المنقولةِ، فانه يحتاج فيها الى الاشارةِ. هٰذا عند ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ، و كذا عند ابى يوسف رحمه الله تعالىٰ الا فى العبدِ الآبقِ، فيقبلُ فيه، و قد ذكر فى كيفيتِهٖ هٰكذا يكتب قاضى بخارا الىٰ قاضى سمر قند: ان فلانًا و فلانًا شهدا عندى ان عبد فلان المسمىٰ بالمباركِ الذى حليتهٗ كذا و كذا ابق من مالكِهٖ، و وقع بسمر قند فى يدِ فلان...... الىٰ آخر الكتاب، و يختمُهٗ فاذا وصلَ الىٰ قاضى سمر قند يخصر الخصمُ مع العبدِ، و يفتحهٗ بشرائطِهٖ، فان لم يكن حليتهٗ كما كتبَ يتركهٗ، و ان كان، فالخصمُ انْ ذهب الىٰ بخار فبها، و الا يسلم العبدُ الى المدعىٰ لا علىٰ وجه القضاء،و ياخذ منه كفيلًا بنفسِ العبدِ، و يجعلُ فى عنقِهٖ شيئا و يختمهٗ صيانةً عن التبديلِ عبد شهادة الشهود، و يكتبُ الىٰ قاضى بخارا جوابَ كتابِهٖ، و انهٗ ارسل اليه العبدَ،فاذا وصلَ اليه الكتابَ يحضر الشهود الذين شهدوا فى غيبةِ العبدِ، ليشهدوا فى حضورِهٖ و يشيروا اليه انهٗ ملك المدعىٰ لٰكن لا يحكمُ، لان الخصمَ غائبٌ، ثم يكتب الىٰ قاضى سمر قند: ان الشهود شهدوا بحضورِهٖ ليحكم قاضى سمر قند على الخصمِ، و يبرأُ الكفيلُ عن الكفالةِ. و عن محمد رحمه الله تعالىٰ قبولُه فيما ينقلُ، و عليه المتأخرون

## تشریح:

اگر مدعی علیہ حاضر ہو تو قاضی اس کے خلاف فیصلہ کر دے اور رجسٹر میں لکھ دے کہ میں نے اس بارے میں فیصلہ کیا ہے اور اگر مدعی علیہ موجود نہ ہو تو قاضی اس کے خلاف فیصلہ نہ کرے جب کہ مدعی علیہ کسی دوسرے شہر میں ہے تو اب قاضی ایک خط میں گواہی وغیرہ لکھ دے اور اس شہر کے قاضی کے پاس بھیج دے جس میں مدعی علیہ ہے تا کہ وہ مدعی علیہ کے خلاف فیصلہ کرے اس طرح خط لکھنے کو "کتاب القاضی الی القاضی" کہا جاتا ہے اور یہ اصل میں گواہی کو نقل کرنا ہے اور قاضی خط صرف ان احکام میں لکھے جو شبہ سے ساقط نہ ہوں اگر ایسا حکم ہے جو شبہ سے ساقط ہو جاتا ہے جیسے زنا، قصاص وغیرہ تو ان میں خط نہیں لکھے گا اور خط بھی اس وقت لکھے گا جب قاضی کے پاس گواہوں نے اس بارے میں گواہی دی ہو جیسے زید نے کہا کہ عمرو سے ہزار درہم لینے ہیں اور اس پر گواہی بھی پیش کی اور عمرو دوسرے شہر میں ہے تو اب قاضی اس کو خط پر لکھے گا اسی طرح نکاح ونسب وغیرہ اور امانت اور مضاربت کا حکم ہے کہ اگر کسی نے انکار کر دیا تو اس بارے میں بھی قاضی خط لکھے گا اس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے عمرو کے پاس ہزار درہم امانت رکھوائے پھر جب زید، عمرو سے لینے گیا تو عمرو نے امانت سے ہی انکار کر دیا کہ میرے پاس کوئی امانت نہیں ہے اور زید نے امانت پر گواہی پیش کی اور عمرو دوسرے شہر میں ہے تو اب اس گواہی کو قاضی خط پر لکھے گا اور یہی صورت مضاربت کی ہے کہ مضارب نے اس مال کا انکار کر دیا۔

امانت اور مضاربت کے ساتھ قید لگائی گئی ہے کہ ان دونوں کا انکار کیا گیا ہو لہٰذا اگر انکار نہ کیا گیا جیسے کسی نے امانت رکھوائی اور جب وہ امین سے مانگنے گیا تو اس نے انکار نہیں کیا بلکہ امانت اس کو نہ دی تو اب "کتاب القاضی الی القاضی" کی ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ جب امین نے انکار نہیں کیا تو وہ خصم نہیں بنا، جب وہ خصم نہیں بنا تو اس کے خلاف گواہی پیش کرنا بھی درست نہیں ہے لہٰذا "کتاب القاضی الی القاضی" کی بھی ضرورت نہیں ہوگی تو یہ معلوم ہوا کہ "المجھودین" قیدِ احترازی ہے۔

شارح رحمہ اللہ نے جو فرمایا کہ اگر انکار نہیں کیا گیا تو کتاب القاضی الی القاضی کی ضرورت نہیں ہے اور اگر انکار کیا گیا تو کتاب القاضی الی القاضی کی ضرورت ہوگی تو اب انکار والی صورت پر اشکال ہو رہا ہے کہ جب امانت اور مضاربت دونوں عین ہیں تو ان میں کتابت کس طرح جاری ہو سکتی ہے اس لیے کہ عین کے دعویٰ کرنے میں تو اس شئ کو حاضر کرنا اور اس کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہوتا ہے اور یہاں نہ امانت و مضاربت کو حاضر کیا گیا اور نہ اس کی طرف اشارہ کیا گیا جب یہ دونوں باتیں نہیں ہے تو گواہوں

کی گواہی کی درست نہ ہوئی جب گواہی درست نہ ہوئی تو کتاب القاضی الی القاضی بھی درست نہ ہوگا حالانکہ آپ نے اس کو درست کہا ہے۔

اذا جحدا ... سے شارح رحمہ اللہ اسی اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ امانت اور مضاربت انکار کے بعد یہ دونوں غصب شدہ شئی کے حکم میں ہوگئے گویا کہ امین اور مضارب انکار کرنے کی وجہ سے غاصب بن گئے اور وہ شئی مغصوب ہوگئی اور مغصوب میں قیمت واجب ہوتی ہے اور قیمت دین ہوتی ہے جب قیمت دین ہے تو اس میں قاضی کا خط جاری ہوگا اس لیے اشارہ کی بھی ضرورت نہیں ہے کیوں دین قیمت ہے اور قیمت کی صورت میں اشارہ نہیں ہوتا بلکہ قیمت صفت سے پہچانی جاتی ہے کہ وہ رقم اتنی ہے بخلاف عین کے ہے کہ اس میں اشارہ کی ضرورت ہے بغیر اشارہ کے گواہی اور خط صحیح نہ ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے کہ عین کو قاضی پاس حاضر کرنا ضروری ہے تاکہ اس کی طرف اشارہ کیا جاسکے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ بھی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں کہ عین کو قاضی کے پاس حاضر کرنا ضروری ہے تاکہ اس کی طرف اشارہ کیا جاسکے البتہ اگر وہ عین غلام ہو تو پھر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو حاضر کرنا ضروری نہیں ہے اس لیے کہ بھاگے ہوئے غلام کو خریدنا ناممکن ہے تو اس میں بغیر حاضر کیے بھی خط قبول کیا جائے گا۔ یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کی پہلی روایت ہے اور دوسری روایت ہے کہ تمام منقولی اشیاء کو قاضی کے پاس حاضر کرنا ضروری نہیں ہے اور یہی روایت صحیح ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عین منقولی کو حاضر کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ حاضر کیے بغیر بھی قاضی کا خط معتبر ہوگا۔

قاضی بخارا خط پر عنوان اور سلام کے بعد لکھے کہ میرے پاس فلاں اور فلاں نے گواہی دی کہ ایک ہندی غلام جس کا نام مبارک ہے اس کا حلیہ اس طرح کا ہے اس کا قد اتنا لمبا ہے، اس کی عمر اتنی ہے اس کی قیمت اتنی ہے اور وہ فلاں کی ملک ہے یہ غلام سمرقند سے بھاگ گیا ہے اور وہ سمرقند میں فلاں کے پاس بغیر کسی حق کے ہے اور قاضی بخارا اپنے خط پر دو گواہ بنائے اور خط مدعی کے حوالے کردے اور پھر جب مدعی سمرقند کے قاضی کے پاس خط لائے اور قاضی سے کہے کہ یہ بخارا کے قاضی کے خط ہے اب سمرقند کا قاضی مدعی سے خط پر دو گواہ مانگے گا جو بخارا کے قاضی نے بنائے تھے، پھر قاضی سمرقند خط کو اس وقت تک نہ کھولے گا جب تک مدعی علیہ حاضر نہ ہو جائے جب مدعی علیہ حاضر ہو جائے تو اس سے پوچھے کہ تو وہی مدعی علیہ ہے جس کا خط میں ذکر ہے اگر مدعی علیہ اقرار کرے کہ میں وہی ہوں تو ٹھیک ہے اور اگر اس نے انکار کر دیا تو قاضی سمرقند مدعی سے دو گواہ اس پر مانگے گا کہ یہ وہی مدعی علیہ

ہے اگر مدعی نے گواہ پیش کر دے تو صحیح ہے اور اگر مدعی نے گواہ پیش نہ کیے تو مدعی علیہ کو چھوڑ دے بہر حال جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ شخص وہی مدعی علیہ ہے تو پھر اگر یہ مدعی کہے میں بخارا کے قاضی کے پاس جاؤں گا تو ٹھیک ہے اب وہ بخارا والا خود ہی فیصلہ کر دے گا اور اگر یہ مدعی علیہ بخارا نہ جائے تو پھر قاضی سمرقند مدعی علیہ سے غلام لے کر مدعی کے حوالے کر دے گا، لیکن یہ فیصلہ نہیں کرے گا کہ یہ غلام اسی مدعی کا ہے۔

غلام تو مدعی کے حوالے اس لیے کیا کہ مدعی کے وہ گواہ جنہوں نے بخارا کے قاضی کے پاس مدعی کے حق میں گواہی دی تھی اب وہی گواہ غلام کی موجودگی میں دوبارہ قاضی بخارا کے پاس گواہی دیں اور قاضی سمرقند مدعی کو حوالے کرتے وقت اس سے ایک کفیل لے گا جو غلام کا کفیل بنے کہ اگر مدعی کا غلام ثابت نہ ہوا تو میں اس غلام کو واپس لا کر دوں گا اور قاضی سمرقند غلام کی گردن میں کوئی شئی ڈال دے اور اس پر اپنی مہر لگا دے تا کہ مدعی گواہی کے وقت غلام تبدیل نہ کر سکے اور قاضی سمرقند، قاضی بخارا کو ایک خط لکھے کہ میں نے یہ غلام آپ کے پاس بھیج دیا ہے اور جب قاضی بخارا کو خط ملے تو وہ بھی خط کی اسی طرح تحقیق کرے جس طرح قاضی سمرقند نے کی تھی پھر قاضی بخارا مدعی کو حکم دے کہ اپنے گواہ حاضر کرو تا کہ وہ غلام کی موجودگی میں گواہی دیں اور گواہ اس غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہیں کہ یہ غلام مدعی کی ملک ہے، لیکن قاضی بخارا ابھی فیصلہ نہ کرے کیوں کہ مدعی علیہ سمرقند میں ہے اور قاضی بخارا ایک خط قاضی سمرقند کو لکھے اور اس خط میں وہ بات ذکر کر دے جو اس کے پاس ثابت ہوئی ہے اور اس خط پر گواہ بھی بنائے اور مہر بھی لگائے اور خط کے ساتھ غلام بھی قاضی سمرقند کے پاس بھیج دے تا کہ قاضی سمرقند مدعی علیہ کی موجودگی میں فیصلہ کرے اور کفیل کو بری کر دے۔

**لا فی حدٍ و قودٍ و یجبُ ان یقرأ علی من یشهدُهم و یختمُ عندهم و یسلمُ الیهم، و ابو یوسفَ رحمه الله تعالیٰ لم یشترطْ شیئًا من ذالك، و اختارَ الامامُ السرخسی قولَهٗ. فعند ابی یوسف رحمه الله تعالیٰ یشهدُهم ان هٰذا کتابهٗ و ختمهٗ، و عن ابی یوسف رحمه الله تعالیٰ الختمُ لیس بشرطٍ اقول: اذا کان الکتابُ فی یدِ المدعی یفتیٰ بان الختمَ شرطٌ، و ان کان فی یدِ الشهودِ یفتیٰ بانهٗ لیس بشرطٍ. و اذا سلمَ الی المکتوبِ الیه لم یقبلهُ الا بحضرةِ خصمِه و بشهادةِ رجلینِ او رجلٍ و امراتینِ، فاذا شهدوا انهٗ کتابُ قاضی فلان قرأهٗ علینا فی محکمته**

و ختمهٗ و سلمهٗ الينا فتح القاضي و قرأهٗ على الخصم و الزمهٗ بما فيه ان بقي كاتبهٗ قاضياً، فيبطلُ بموتِه و عزلِه قبل وصوله، و كذا بموت المكتوبِ اليه، الا اذا كتب بعد اسمه: "الىٰ كل من يصل اليه من قضاةِ المسلمين". و عند ابي يوسف رحمه الله تعالىٰ لا يشترطُ ان يكتبَ الي قاض معين، بل يكفي ان يكتب ابتداء: الىٰ كلِ من يصلُ اليه من قضاةِ المسلمين"، لان تعيينَ المكتوب اليه تضييقٌ لا فائدةَ فيه و ان مات الخصمُ ينفذ علىٰ وارثه،

## تشریح:

ویجب ان یقرا ...... سے مصنف رحمہ اللہ ان شرائط کا ذکر کر رہے ہیں جو قاضی کے خط میں ضروری ہیں کہ جب قاضی خط لکھ لے تو قاضی پر واجب ہے کہ گواہوں کو خط سنائے کیوں کہ وہ گواہ ہیں اور گواہوں کو مشہود بہ کا علم ہونا ضروری ہے اور ان گواہوں کے سامنے خط پر مہر لگائے کہ یہ سنت ہے اور خط ان کے حوالے کر دے۔ یہ دونوں شرطیں خط کو پڑھنا، مہر لگانا، یہ طرفین کا مذہب ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ان میں سے کوئی بھی شرط نہیں ہے یعنی نہ مہر شرط ہے اور نہ پڑھنا شرط ہے اور یاد کرنا شرط ہے بس قاضی کے خط پر وہ دونوں گواہ بن جائیں۔

اقول اذا کان ...... سے شارح رحمہ اللہ نے یہ بتایا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مہر شرط نہیں ہے یہ اس وقت ہے جب قاضی نے خط گواہوں کے حوالے کیا ہو، اگر قاضی نے خط مدعی کے حوالے کیا تو پھر مہر شرط ہوگی۔

واذا سلم الی المکتوب ...... سے یہ بتایا کہ جب خط دوسرے قاضی کے پاس پہنچ گیا تو وہ اس خط کو اس وقت تک قبول نہ کرے جب تک مدعی علیہ حاضر نہ ہو جائے اس قبول نہ کرنے سے مراد یہ ہے کہ قاضی اس خط کو نہ پڑھے ورنہ قبول تو کرے گا تو جب مدعی علیہ حاضر ہوگا تو پھر اس خط کو پڑھے۔

وبشہادۃ رجلین ...... سے یہ بتایا کہ قاضی خط کو اس وقت قبول کرے جب دو آدمی یا ایک آدمی اور دو عورتیں اس بات پر گواہی دیں کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے اور ان گواہوں کا مسلمان ہونا بھی ضروری ہے۔ لہٰذا اگر گواہ ذمی ہوں تو قاضی خط کو قبول نہ کرے۔

تو جب ان گواہوں نے گواہی دی کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے اور اس قاضی نے یہ خط اپنی عدالت میں ہمارے سامنے پڑھا تھا اور اس کو ہمارے حوالے کیا تھا تو پھر یہ قاضی خط کھولے یہ طرفین کا مذہب

ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جب گواہوں نے کہا یہ فلاں قاضی کا خط ہے تو قاضی خط کھول لے گا کیوں کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک کوئی شرط نہیں ہے۔ لہٰذا خط کو کھولنے کے بعد اس کو مدعی علیہ پر پڑھے اور جو اس میں ہو وہ مدعی علیہ کو لازم کردے۔

ان بقی کاتبہ..... یہ ایک اور شرط کا بیان ہے وہ یہ ہے کہ خط لکھنے والا قاضی اس وقت تک قضاء کے عہدے پر فائز رہے جب تک خط دوسرے قاضی تک نہ پہنچ جائے۔ لہٰذا اگر خط پہنچنے سے قبل کاتب قاضی مرگیا یا معزول ہوگیا یا وہ پاگل ہوگیا اور قضاء کے عہدے پر نہ رہا تو اب اس کا خط باطل ہو جائے گا، دوسرا قاضی عمل نہ کرے گا۔

اسی طرح اگر وہ قاضی جس کی طرف خط لکھا گیا ہے اگر وہ بھی خط ملنے سے قبل مرگیا تو اب یہ خط باطل ہو جائے گا، مگر ایک صورت یہ ہے کہ خط پر اس قاضی کے نام کے بعد یہ لکھا ہو کہ ہر اس شخص کو ملے جو مسلمانوں کا قاضی ہو تو اس صورت میں مکتوب الیہ قاضی کے مرنے کی صورت میں بھی خط باطل نہ ہوگا یہ طرفین کا مذہب ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اگر کاتب قاضی نے خط کے شروع میں کسی کا نام نہ لکھا اور یہ لکھ دیا کہ ہر وہ شخص جو مسلمانوں کا قاضی ہو اس کو یہ خط ملے تو بھی یہ کافی ہے جب کہ طرفین کے نزدیک یہ درست نہیں ہے۔

و صحّ قضاءُ المرأةِ الا فی حدٍ و قودٍ. لان شهادتَها لا تقبلُ فيهما. و لا يستخلفُ قاضٍ و لا يؤكلُ و كيلٌ الا منْ فوض اليه ذالك، ففي المفوضِ نائبهُ لا ينعزلُ بعزله و بموتهِ مؤكلًا، بل هو نائبُ الاصيلِ. و انما قال "مؤكلًا" لان في الوكالة ينعزلُ الوكيلُ بموتِ مؤكله، فاذا ان يصرح ان الوكيلَ هٰهُنا لا ينعزلُ بموتِ مؤكله، لان في الحقيقةِ ليس نائبهُ، بل هو نائبُ الاصيلِ، و اما في القضاءِ فان النائبَ لاينعزلُ بموتِ المنوبِ عنهُ، فخص المؤكلَ بالذكرِ، لان الاشتباهَ فيه، و لا شبهةَ في بابِ القضاءِ، فلم يذكر، ثم قال: "بل هو نائبُ الاصيلِ" ففي التوكيلِ ينعزلُ بموتِ الاصيلِ، و في القضاءِ لا ينعزلُ. و في غيرهِ ان فعل نائبهُ، او اجاز هو، او كان قدرُ الثمنِ في الوكالةِ صح. اى في غير المفوضِ، يعني اذا لم يفوض الى القاضي والوكيل ان يستخلف الغير فاستخلفا، ففعل النائبُ بحضورِ المنوبِ صح لانه اذا فعلَ بحضورهِ ففعلهُ ينتقلُ اليه، و كذا ان فعل بغيبتهِ فوصلَ الخبرُ الى المنوب فاجاز، لانه اذا انضمَ رأيُهُ الىٰ ذالك الفعل صار كانهُ فعل، و كذا ان قدر الوكيلُ الاولُ

الثمن، فباشر و کیلہٗ، اذ بتقدیر الثمن حصل رأیہٗ. و باعمل برأیك یو کل. ای اذا قال المؤکل للوکیل: "اعمل برأیك" کان للوکیل ان یو کل غیرہٗ.

## تشریح:

**و لا یستخلف قاض** ..... اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے دوصورتیں بیان کی ہیں۔(۱) قضاء کی صورت۔(۲)وکالت کی صورت۔

قضاء کی صورت یہ ہے کہ قاضی کے لیے یہ بات درست نہیں ہے کہ وہ کسی کو اپنا خلیفہ بنادے اس لیے کہ اس کو قاضی بنایا گیا ہے اور قاضی بنانے والا نہیں بنایا گیا۔ دوسری صورت وکالت کی ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو وکیل بنایا تو اب اس وکیل کے لیے دوسرے شخص کو وکیل بنانا درست نہیں ہے اس وکالت کے مسئلے کا قضاء سے کوئی تعلق نہیں ہے اس کو صرف مناسبت کی وجہ سے ذکر کیا ہے کہ جس طرح وکیل کے لیے دوسرا وکیل بنانا درست نہیں ہے اسی طرح قاضی کے لیے بھی دوسرا قاضی بنانا درست نہیں ہے۔

**الا من فوض** ..... سے یہ بتایا کہ اگر قاضی یا وکیل کو اس بات کا اختیار دیا گیا تھا کہ آپ دوسرا قاضی یا وکیل بناسکتے ہیں تو پھر دوسرے شخص کو قاضی یا وکیل بنانا جائز ہے۔

**ففی المفوض نائبہ** ..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتارہے ہیں کہ جب قاضی یا وکیل کو اختیار دیا گیا ہو اور انہوں نے اپنا نائب بنالیا اس کے بعد اگر قاضی اول نے خلیفہ کو معزول کیا تو وہ معزول نہ ہوگا اس لیے کہ جب بادشاہ نے قاضی اول کو اختیار دیا تھا تو اسی اختیار کی وجہ سے دوسرا خلیفہ بنا ہے تو گویا یہ خلیفہ بھی بادشاہ کے حکم سے قاضی بنا ہے لہٰذا قاضی اول کے معزول کرنے سے وہ معزول نہ ہوگا۔ اور اسی طرح وکیل اول نے جس کو وکیل بنایا ہے پھر بعد میں وکیل اول مرگیا تو دوسرا وکیل معزول نہ ہوگا۔

**انما قال موکلا** ..... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتارہے ہیں کہ متن میں مصنف رحمہ اللہ نے "**بموتہ موکلا**" کا لفظ کہا تو اس کا کیا فائدہ ہے اب یہ بات سب کو معلوم ہے کہ جب وکیل اول نے وکیل ثانی بنایا تو وکیل اول، وکیل ثانی کے لیے موکل بن گیا ہے اور اس بات کا شبہہ ہوسکتا ہے کہ جب موکل (وکیل اول) کا اصیل نائب ہے اور اصیل ابھی زندہ ہے لہٰذا وکالت باطل نہ ہوگی، جب کہ قضا میں قاضی اول کی موت سے قاضی ثانی معزول نہیں ہوتا تو اس میں اس صورت کا ذکر نہیں کیا اس لیے کہ اس میں شبہ نہ ہوگا۔ شبہ صرف وکالت کی صورت میں تھا اس لیے اس کو ذکر کردیا تو جب وکیل ثانی اصیل کا نائب ہے تو

اصیل کی موت سے اس کی وکالت باطل ہوگی اور قاضی ثانی نہ تو قاضی اول کا نائب ہے اور نہ ہی بادشاہ کا نائب ہے اس لیے بادشاہ کی موت کی وجہ سے قاضی ثانی قضاء سے معزول نہ ہوگا۔

و فی غیرہ ان فعل ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بیان کررہے ہیں کہ اگر بادشاہ نے قاضی کو یا موکل نے وکیل کو اختیار نہیں دیا اور انہوں نے پھر بھی خلیفہ یا وکیل بنالیا تو اب قاضی کے خلیفہ کا فیصلہ درست نہیں ہے اس لیے کہ بادشاہ کی اجازت قاضی اول کو ہے اور قاضی ثانی کو اجازت نہیں ہے۔

لہٰذا اس کا فیصلہ بھی درست نہ ہوگا، لیکن اگر اس خلیفہ نے قاضی اول کی موجودگی میں فیصلہ کیا یا قاضی اول نہ تھا اور خلیفہ نے فیصلہ کیا اور اس کو قاضی اول کے سامنے پیش کیا اور اس نے اجازت دے دی تو اب اس خلیفہ کا فیصلہ درست ہوجائے گا اس لیے کہ جب خلیفہ نے اس کی موجودگی میں فیصلہ کیا تو اب خلیفہ کا فیصلہ کرنا ایسے ہے جیسے خود قاضی اول نے فیصلہ کیا ہے اور جب قاضی اول غائب تھا اور خلیفہ نے فیصلہ کردیا تو پھر قاضی اول کو خبر دی اور اس نے اجازت دے دی تو اب قاضی اول کی رائے اس کے ساتھ مل گئی تو رائے ملنے کی وجہ سے خلیفہ کا فیصلہ قاضی اول کا شمار ہوگا۔

اور یہی دونوں صورتیں وکالت میں بھی ہیں اور یہ صورت بھی ہے کہ وکیل اول نے ثمن طے کیا اور عقد وکیل ثانی نے کیا تو یہ بھی جائز ہوگا اس لیے کہ جب وکیل اول نے ثمن مقرر کیا تو اس کی رائے حاصل ہوگئی ہے۔

**و یمضیٰ حکم قاضٍ آخرَ فی مختلفٍ فیه فی الصدرِ الاولِ، الا ما خالفَ الکتابَ و السنةَ المشهورَةَ او الاجماعَ. ای اذا قضی القاضی و رفع حکمهُ الیٰ قاضٍ آخر یجبُ علیه امضاءُ هٗ، الا ان یکونَ مخالفًا للکتاب، کمتروكِ التسمیةِ عامدًا، فانهٗ مخالفٌ لقولهٖ تعالیٰ: و لا تأکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه، او للسنةِ المشهورةِ، کالقضاءِ بحلِ المطلقةِ الثلاثةِ بنکاحِ الزوجِ الثانی بلا وطیٍ علیٰ مذهبِ سعیدِ بن المسیب رحمه الله تعالیٰ، فانهٗ مخالفُ السنةِ المشهورةِ، و هی قولهٗ علیه السلام: لا حتی تذوقی من عسیلته الحدیث، او للاجماعِ کالقضاءِ بحل متعةِ النساءِ، لان الصحابة قا. اجمعوا علی فسادِه، فحاصل هٰذا ان القاضی اذا قضیٰ فی المجتهدِ فیه یصیرُ مجمعًا علیه، و یجبُ علی قاضٍ آخرَ تنفیذُهٗ، و هٰذا اذا حکم علی وفقِ مذهبِهٖ، اما اذا حکمَ علیٰ خلافِ مذهبِهٖ فسیأتیٰ و یجبُ ان یعلمَ القاضی ان المسئلةَ مختلفٌ فیها، و ایضا هٰذا اذا کان محلُ القضاءِ مختلفًا فیه، اما اذا کان**

نفسُ القضاءِ مختلفا فيه، كا لقضاءِ على الغائب فانهٗ لا يصيرُ مجمعا عليه، الا ان يرفع قضاءَهٗ الىٰ قاضٍ آخرَ فيمضيه، فحينئذٍ يصير مجمعًا عليه، فبعد الامضاء ان رفع الىٰ قاضٍ آخر يجبُ عليه تنفيذُهٗ. و فيما اجتمع عليه الجمهورُ لا يعتبر خلافُ البعضِ. ذكر في اصول الفقه ان العلماءَ اختلفوا في ان الاجماعَ هل ينعقدُ باتفاقِ اكثرِ المجتهدين، او لا بد من اتفاق الكلِ؟ ففي الهداية اختارَ ان اتفاقَ الاكثر كافٍ، ففي مقابلةِ الاكثرِ الا يعتبر خلاف الاقل وفي كتبِ اصولِ الفقهِ رجحوا ذالك المذهب، و هو ان اختلافُ الاقلِ في مقابلةِ الاكثرِ معتبرٌ، فان واحدَ من الصحابةِ رضى الله عنهم ربما خالفَ الجمعَ الكثيرَ، و لم يقولو: نحن اكثر منك، بل فلا يمكن اثبات سببٍ معينٍ يثبت به الحلُ.

## تشریح:

**ویمضی حکم** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بیان کررہے ہیں کہ اگر ایک قاضی نے کسی مسئلے میں فیصلہ کیا تو وہ شخص جس کے بارے میں فیصلہ کیا گیا وہ اپنا فیصلہ اس قاضی کے علاوہ دوسرے کے پاس لے گیا اب دوسرا قاضی پہلے کے فیصلے کو رد نہیں کرے گا بلکہ اسی کو نافذ کرے گا البتہ اگر پہلے قاضی کا فیصلہ کتاب یا سنت مشہور یا اجماع کے مخالف ہو تو پھر دوسرا قاضی اس کو نافذ نہ کرے۔

کتاب کے مخالف فیصلہ کرنے کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے جانور کو ذبح کرتے وقت جان بوجھ کر ''بسم اللہ'' چھوڑ دی تو احناف کے نزدیک یہ ناجائز ہے اور شوافع کے نزدیک یہ جانور حلال ہے اب اگر پہلے قاضی نے حلال ہونے کا فیصلہ کیا تو اب دوسرا قاضی اس کو نافذ نہ کرے گا اس لیے کہ یہ کتاب اللہ کے مخالف ہے۔

سنت مشہور کے مخالف فیصلہ کرنے مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی تو اب اس شوہر کے لیے بیوی اس وقت تک حلال نہیں ہے جب تک یہ عورت کسی اور سے نکاح نہ کرلے اور وہ دوسرا شخص اس سے وطی بھی کرلے اگر وطی نہ کی تو ہمارے نزدیک یہ عورت پہلے شوہر کے لیے حلال نہیں ہے، لیکن حضرت سعید بن مسیّب رحمہ اللہ کے نزدیک صرف دوسرے شخص کے ساتھ نکاح کرنے سے ہی پہلے شوہر کے لیے حلال ہو جائے گی۔ لہٰذا اگر قاضی نے بیوی کے بغیر وطی کے حلال ہونے کا فیصلہ کر دیا تو دوسرا قاضی اس کو نافذ نہ کرے گا اس لیے کہ یہ سنت مشہور کے مخالف ہے۔ حدیث میں یہ

لفظ آیا ہے۔ ''لا حتی یذوق عسیلتك و تذوقی عسیلة '' لہٰذا بغیر وطی کے حلال نہ ہوگی۔

اجماع کے خلاف فیصلہ کرنے کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی عورت سے نکاح متعہ کرلیا تو اب یہ نکاح ناجائز ہے اس لیے کہ اس کے ناجائز ہونے پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے تو اگر قاضی نے نکاح متعہ کے حلال ہونے کا فیصلہ کردیا تو دوسرا قاضی اس کو نافذ نہ کرے گا اس لیے کہ یہ اجماع کے خلاف ہے۔

**فحاصل هذا** ..... سے شارح رحمہ اللہ خلاصہ ذکر کررہے ہیں۔ کہ جب پہلا قاضی فیصلہ کرے گا تو اب یہ فیصلہ ایسے مسئلے میں ہوگا جس کے بارے میں قرآن یا حدیث یا اجماع میں نص موجود ہے یا قاضی ایسے مسئلے میں فیصلہ کرے گا جو قرآن و حدیث میں موجود نہیں ہے، لیکن اس مسئلے کو اجتہاد کے ذریعے قرآن و حدیث کے کسی مسئلے پر قیاس کیا گیا ہے تو اب دو صورتیں ہوگئی اگر پہلی صورت ہو یعنی مسئلہ قرآن و حدیث میں موجود ہے اور قاضی نے فیصلہ بھی اپنے مذہب کے مطابق کیا ہو یعنی قاضی حنفی ہو تو حنفی مذہب کے مطابق کیا ہو، اگر شافعی ہو تو شافعی مذہب کے مطابق کیا ہو تو اب اس فیصلے کو دوسرا قاضی نافذ کرے گا۔

اگر دوسری صورت ہو یعنی اس مسئلے میں اجتہاد کیا گیا ہو تو پھر دو صورتیں ہیں کہ اس مسئلے میں اجتہاد کے جائز ہونے پر سب کا اجماع ہوگا یا پھر اجتہاد کے جائز ہونے میں اختلاف ہوگا اگر پہلی صورت ہو یعنی اس مسئلے کے مجتہد فیہ (اجتہاد اس میں ہونے کے بارے میں) ہونے کے بارے میں سب کا اجماع ہے تو پھر محل قضاء مجتہد فیہ ہوگی یا نفس قضاء مجتہد فیہ ہوگی۔ (محل قضاء کے مجتہد فیہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس شئی کے بارے میں فیصلہ کیا جارہا ہے اس شئی کے بارے میں فیصلہ کرنے میں اختلاف ہوگا اور نفس قضاء کے مجتہد فیہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں فیصلہ کرنا جائز ہے یا ناجائز ہے جیسے غائب کے بارے میں فیصلہ کرنا کہ بعض کے نزدیک غائب کے خلاف فیصلہ کرنا ناجائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز ہے) پس اگر محل قضاء مجتہد فیہ ہو تو دوسرے قاضی پر اس فیصلے کو نافذ کرنا واجب ہے بشرطیکہ قاضی اول نے اپنے مذہب پر فیصلہ کیا ہو۔ (یعنی حنفی مسلک قاضی نے حنفی مذہب کے مطابق فیصلہ کیا ہو) اور اگر قاضی اول نے اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ کیا ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر قاضی اول نے اپنے مذہب کو بھول کر فیصلہ کیا ہے تو دوسرا قاضی اس کو نافذ کرے گا اور اگر قاضی اول نے جان بوجھ کر اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ کیا ہے تو اس بارے میں امام اعظم رحمہ اللہ کی دو روایتیں ہیں اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں (خواہ بھول کر ہو یا جان بوجھ کر

ہو) میں دوسرا قاضی نافذ نہیں کرے گا اور ایک بات یہ بھی ضروری ہے کہ قاضی اول مجتہد فیہ مسئلے کو جانتا ہو اگر مجتہد فیہ مسئلے کو نہیں جانتا تو اس بارے میں دو روایتیں ہیں صحیح یہ ہے کہ فیصلہ نافذ ہوگا۔

یہ ساری بات اس وقت ہے جب محل قضاء مجتہد فیہ ہو اور اگر نفسِ قضاء مجتہد فیہ ہو اور اگر قاضی اول نے اس میں فیصلہ کر دیا تو اس کے نافذ ہونے کے بارے میں دو روایتیں ہیں اور صحیح یہ ہے کہ نافذ نہ ہوگا۔

یہ سارا کلام اس وقت تھا جب کسی مسئلے کے مجتہد فیہ ہونے پر اجماع ہو پھر خواہ مجتہد فیہ نفس قضاء ہو یا محل قضاء، ہو جیسا کہ گزر چکا اور اگر اس مسئلے کے مجتہد فیہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہو جیسے ''ام ولد کو بیچنا'' تو ایسے مسئلے کے بارے میں شیخین رحمہما اللہ یہ فرماتے ہیں کہ قاضی کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک نافذ نہ ہوگا۔ ھندیہ میں شیخین رحمہما اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے اختلاف کو لکھنے کے بعد فرمایا ہے کہ اصح بات یہ ہے کہ اس قاضی کا فیصلہ نافذ ہونا یا نہ ہونا یہ دوسرے قاضی پر موقوف ہے اگر وہ اس کو نافذ کر دے تو نافذ ہو جائے گا اور اگر دوسرا قاضی باطل کر دے تو باطل ہو جائے گا۔

**و فی اجتمع علیه** ...... سے مصنف رحمہ اللہ اجماع کے بارے میں بتا رہے ہیں جیسا کہ ماقبل میں اجماع کی بات گزر گئی ہے کہ اس مسئلے کے مجتہد فیہ ہونے کے بارے میں اجماع ہے تو اب اسی اجماع کے بارے میں وضاحت کر رہے ہیں کہ اس بارے میں علماء کرام کا اختلاف ہے کہ اکثر کے اتفاق سے اجماع منعقد ہوگا یا سارے مجتہدین کے اتفاق سے اجماع منعقد ہوگا، صاحب ھدایہ کے نزدیک اکثر مجتہدین کا اتفاق اجماع منعقد ہونے کے لیے کافی ہے یعنی اکثر کے اتفاق سے اجماع منعقد ہو جائے گا تو جب اکثر کا اتفاق ہو گیا چنانچہ اقل کی بات کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ جس بات پر اکثر مجتہدین ہیں اسی پر اجماع ہوگا اور اصول فقہ کی کتب میں ہے کہ اقل کا اختلاف بھی اجماع منعقد ہونے سے مانع ہے یعنی اگر ایک آدمی کی بھی رائے دوسری ہے تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ جس پر اکثر کا اتفاق ہے وہ مجمع علیہ ہے بلکہ یہ مجمع علیہ شمار نہ ہوگا۔ جیسے علامہ کرخی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اجماع کے لیے اس زمانے کے سب علماء کا اتفاق ضروری ہے اگر ایک آدمی بھی خلاف رائے رکھتا ہوگا تو اجماع منعقد نہ ہوگا اس کی دلیل شارح رحمہ اللہ نے یہ دی کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے اگر کوئی ایک بھی اختلاف کرتا تو وہ اس کے اختلاف کو تسلیم کرتے تھے اور یہ نہ کہتے تھے کہ ہم تجھ سے زیادہ ہیں۔ لہٰذا تیری بات کا اعتبار نہیں ہے بلکہ اس کی مخالفت کا اعتبار کیا جاتا تھا۔

**و ایضا قال فی الهدایه** ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ مختلف فیہ مسئلہ ہونے میں صدر

اول یعنی صحابہ رضی اللہ عنہم کا دور مراد لیا جائے گا یعنی جس مسئلے میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے دور میں اختلاف ہوا تو اس میں قاضی کا اجتہاد جائز ہے اور اس کے بعد کا یعنی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف قاضی کے اجتہاد کے لیے معتبر نہ ہوگا، لیکن لفظ اصح سے شارح رحمہ اللہ بتا رہے ہیں کہ مسئلے کے مختلف فیہ ہونے میں صدر اول کا دور معتبر نہیں ہے بلکہ بعد کے دور میں ہونے والے اختلافات بھی قاضی کے اجتہاد کے لیے معتبر ہیں اور اسی کو شارح نے اصح کہا ہے۔

والقضاءُ بحرمةٍ او حلٍ ينفذُ ظاهراً وباطنا ولوبشهادةِ زورٍ اذا ادعاه بسبب معينٍ حتى لو ادعى جاديةً ملكا مطلقاواقام على ذلك بينةً زورٍ وقضى القاضى به لا يحلُ له وطيُهابالاجماعِ لان الملك لا بد له من سببٍ وليس البعضُ اولى من البعضِ فلايمكن اثبات سبب معين يثبت به الحلُفان اقامتْ بينةَ زورٍ انهٗ تزوجها، و حكَمَ به حلَ لها تمكينُهٗ. هٰذا عند ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ، و عند هما ينفذ ظاهراً، اى يسلم القاضى الزوجة الىٰ الزوجِ و يأمرُها بالتمكين، لا باطنًا، اى لا يثبتُ الحلُ فيما بينهٗ و بين الله تعالىٰ، و مذهبُهما ظاهرٌ، و اما مذهبُ ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ فمشكلٌ جدا، فان الحرامَ محضٌ كيف يكون سببًا للحلِ فيما بينهٗ و بين الله تعالىٰ؟ وجوابهٗ انا لم نجعلِ الحرام المحضَ. و هى الشهادةُ الكاذبةُ من حيث انها اخبارُ كاذبةٍ. سببا للحلِ، بل حكم القاضى صار كانشاء عقدٍ جديدٍ، و هو ليس حراما، بل هو واجبٌ، لان القاضى غيرُ عالمٍ يكذب الشهودَ. و القضاءُ فى مجتهدٍ فيه بخلافِ رأيه ناسيا مذهبَهٗ او عامدًا لا ينفذ عندهما و به يفتىٰ. و اما عند ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ ان كان ناسيًا مذهبَهٗ ينفذُ، و ان كان عامداً ففيه روايتان و عند هما لا ينفذُ فى الوجهين، لانه قضاءٌ بما هو خطاءٌ عندهٗ، و الفتوىٰ على قولهما رحمه اللّٰه تعالىٰ عليهما.

## تشریح:

یہاں سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کرر ہے ہیں کہ قاضی کا فیصلہ کب ظاہرا و باطناً نافذ ہوگا، اس مسئلے سے قبل یہ بات جاننی چاہیے کہ مدعی کو اپنے دعویٰ کے سچ ہونے میں شک ہوگا یا نہیں ہوگا اگر اپنے

دعوی کے سچ ہونے میں شک نہ ہو اور وہ گواہی قائم کر دے اور قاضی فیصلہ کر دے تو اس کا فیصلہ ظاہراً و باطناً نافذ ہوگا اگر چہ واقع میں اس کے خلاف ہو جیسے ایک شخص نے مال کا دعویٰ کیا اور دو شخصوں نے گواہی دی کہ مال مدعی کے باپ کا ہے اور جس کے پاس مال ہے وہ غاصب ہے اور قاضی نے فیصلہ کر دیا تو اب مدعی کے لیے مال حلال ہے۔

اور اگر مدعی کو اپنے دعوی کے سچ ہونے میں شک ہو اور مدعی جھوٹے گواہ پیش کر دے اور دعوی بھی سبب معین کے ساتھ ہو اور قاضی نے فیصلہ کر دیا تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ظاہراً و باطناً نافذ ہوگا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ظاہراً نافذ ہوگا باطناً نافذ نہ ہوگا۔

یہ بات بھی جاننی چاہیے کہ ''ظاہراً'' فیصلے کا مطلب یہ ہے کہ مدعی اور لوگوں کے مابین فیصلہ نافذ ہوگا اور ''باطناً'' فیصلے کا مطلب یہ ہے کہ مدعی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان نافذ ہوگا۔

اب اصل مسئلہ کی طرف آتے ہیں ''و القضاء بحرمة و حل ...... سے مصنف رحمہ الہ یہ فرمارہے ہیں کہ حلت وحرمت کا فیصلہ ظاہراً و باطناً نافذ ہوگا اگر چہ جھوٹی گواہی کے ساتھ ہو لیکن شرط یہ ہے کہ دعویٰ سبب معین کے ساتھ ہو یعنی دعوی کرتے وقت کسی سبب کا ذکر کیا ہو صرف ملکِ مطلق کا دعوی نہ کرے اگر کسی نے ایک باندی پر ملکِ مطلق کے ساتھ دعوی کیا کہ یہ باندی میری ہے اور اس کا سبب ذکر نہ کیا اور مدعی نے جھوٹی گواہی قائم کر دی اور قاضی نے فیصلہ کر دیا تو اب بالا جماع وطی حلال نہیں ہے اس لیے کہ ملک کے لیے کوئی سبب ضروری ہے اور اس مدعی نے کوئی سبب ذکر نہیں کیا اب اگر کوئی یہ کہے کہ جب مدعی نے سبب ذکر نہیں کیا تو ہم سبب مراد لے لیتے ہیں تا کہ دعوی خراب نہ ہو تو اس بات کو بھی شارح رحمہ اللہ نے'' ولیس البعض ...... سے رد کر دیا کہ بعض سبب دوسرے بعض سے اولیٰ نہیں ہے۔ مثلاً وراثت اور شراء دونوں ملک کے سبب ہیں اب یہ دونوں برابر ہیں جب یہ دونوں برابر ہیں تو ملک مطلق کو کسی سبب معین سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا مدعی کے لیے باندی حلال نہیں ہے۔

جب مصنف رحمہ اللہ نے یہ اصول بتا دیا کہ جھوٹی گواہی کے ساتھ ہونے والا فیصلہ ظاہراً و باطناً نافذ ہوگا بشرطیکہ سبب معین کے ساتھ ہو تو اب اس اصول پر تفریع بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے جھوٹی گواہی اس بات پر قائم کی کہ بے شک اس نے فلاں عورت سے شادی کی ہے اور قاضی نے بھی شادی کا فیصلہ کر دیا کہ فلاں عورت اس کی بیوی ہے تو اب عورت کے لیے مرد کو اپنے اوپر قدرت دینا حلال ہے۔ یعنی اس کو وطی کرنے کی اجازت دے سکتی ہے یہ امام اعظم رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ فیصلہ ظاہراً نافذ ہو جائے گا۔ ظاہراً نافذ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ قاضی عورت کو شوہر کے

حوالے کر دے گا اور عورت کو تمکین (اپنے اوپر قدرت دینا) کا حکم دے گا اور باطناً نافذ نہ ہوگا یعنی مدعی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان نافذ نہ ہوگا جب مدعی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان نافذ نہ ہوگا تو حلت بھی ثابت نہ ہوگی۔

**و مذهبهما ظاهر** ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ صاحبین رحمہما اللہ نے جو فرمایا کہ قاضی بیوی کو شوہر کے حوالے کر دے گا اور حلت ثابت نہ ہوگی تو ان کا یہ مذہب ظاہر و واضح ہے۔ بہر حال امام اعظم رحمہ اللہ نے جو فرمایا ہے کہ قاضی بیوی کو حوالے بھی کرے گا اور حلت بھی ثابت ہوگی تو اس پر اشکال ہے وہ یہ ہے کہ حرام شئی کس طرح حلت کا سبب بن رہی ہے کیوں حلت ثابت ہونے کا سبب گواہی بنی ہے اور جھوٹی گواہی حرام ہے تو امام صاحب رحمہ اللہ نے جو فرمایا ہے کہ بیوی حلال بھی ہے تو یہاں حرام شئی حلت کا سبب بن رہی ہے۔

**و جوابه انالم** ...... سے شارح رحمہ اللہ اس کا جواب نقل کر رہے ہیں کہ ہم نے جھوٹی گواہی کو حلت کا سبب نہیں بنایا بلکہ قاضی کا فیصلہ نئے عقد کی طرح ہے یعنی جب قاضی نے بیوی ہونے کا فیصلہ کر دیا تو گویا اب نیا نکاح ہو گیا تو حلت قاضی کے فیصلے سے ثابت ہوئی ہے اور قاضی کا فیصلہ حرام نہیں ہے بلکہ اس کو پورا کرنا واجب ہے اس لیے کہ قاضی کو گواہوں کے جھوٹے ہونے کا علم نہیں ہے۔ لہٰذا حلت قاضی کے فیصلے سے ثابت ہوئی ہے تو اب اشکال بھی نہیں ہے۔

**و القضاء في مجتهد فيه** ...... یہ مسئلہ اس بارے میں ہے کہ اگر قاضی مجتہد فیہ مسئلے میں اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ کر دے تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک اگر بھول کر ہو تو نافذ ہو جائے گا اگر جان بوجھ کر ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں نافذ نہ ہوگا یہ مسئلہ "**يمضي حكم قاض آخر في مختلف فيه**" ...... کے تحت گزر گیا ہے۔

**و لا يقضىٰ على الغائبِ الا بحضرةِ نائبِه حقيقةً كالوكيل، او شرعاً كوصي القاضي او حكمًا بان كان ما يدعىٰ على الغائبِ سببًا لما يدعىٰ على الحاضرِ. كما اذا ادعى دارًا على رجلٍ انه اشتراها من فلانِ الغائبِ، و اقام البينةَ على ذي اليد، فان القاضي يقضي بهٰذا البينةِ على الحاضرِ و الغائبِ، حتى لو حضر الغائبُ و انكرَ لا يلتفت الى انكاره. فان كان شرطًا لا يصحُ اي ان كان مدعىٰ الغائب شرطًا لما يدعىٰ على الحاضرِ، كما اذا ادعى عبدٌ على مولاه انه علق عتقَهُ بتطليق زيد زوجة و اقام بينة**

على التطليق بغيرة، بغير زيدٍ، اختلف فيه المشايخ و الصحيح انه لا يقبلُ، و انما يقبلُ في سبب دون شرط، لان السبب، فيكون الحاضر نائبا عن صاحب السببِ، و هو الغائبُ كالوكيل، و لا كذالك اذا كان فيكون الحاضرُ نائباً عن سببٍ دون الشرطِ لانه السبب اصل بالنسبة الى المسبب فيكون الحاضرُ نائبًا عن صاحب المسببِ، و هو الغائب كالوكيلُ كذا لك اذا كان شرطا، و انما لا يقضىٰ على الغائب في صورة الشرطِ اذا كان فيه ابطالُ حقِ الغائبِ، اما اذا لم يكن، كما اذا علق طلاق امرأتِه بدخول زيد في الدار تقبل. و يقرضُ مال اليتيم و يكتبُ ذكرَ الحقِ. يجوز للقاضي اقراضُ مال اليتيم، لانه محافظةٌ، و القاضي قادرٌ علىٰ اخذهِ متىٰ شاء، و لايجوزُ للوصي، لعدمِ قدرتهِ على الاخذِ، و كذا للابِ في الاصحِ، فلو فعل يضمن، و اذا اقرض القاضي كتب في ذالك و ثيقةً.

## تشریح:

مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کرر ہے ہیں کہ اگر مدعی علیہ غائب ہوتو قاضی اس پر فیصلہ نہیں کرے گا یعنی احناف کے نزدیک مدعی علیہ جب مجلس قضاء میں موجود ہوتو قاضی فیصلہ کرے گا ورنہ نہیں کرے گا، لیکن تین صورتیں ایسی ہیں کہ اگر مدعی علیہ غائب بھی ہو پھر بھی قاضی فیصلہ کردے گا۔

(۱) مدعی علیہ نے اپنا نائب بھیجا ہو جیسے وکیل ہے تو جب وکیل موجود ہے تو قاضی فیصلہ کردے گا۔(۲) مدعی علیہ نے اپنا نائب نہیں بنایا تھا، لیکن قاضی نے مدعی علیہ کی طرف سے وصی مقرر کیا تھا تو اب یہ وصی، مدعی علیہ کی طرف سے شرعاً نائب ہے۔(۳) یا مدعی علیہ کا نائب حکماً ہو یعنی نہ شرعاً ہو اور نہ حقیقتاً ہو بلکہ حکماً ہو، حکماً نائب اس وقت ہوتا ہے جب ایک شخص غائب پر جو دعوی کرے وہ حاضر پر دعوی کرنے کا سبب بنے جیسے عمرو کے قبضے میں ایک گھر ہے اور زید نے دعوی کیا کہ عمرو کے پاس جو گھر ہے، یہ میرا ہے اس لیے کہ میں نے یہ گھر بکر سے خریدا ہے اب اس صورت میں زید اور عمرو حاضر ہیں اور بکر غائب ہے اور زید نے جو بکر سے خریدنے کا دعویٰ کیا ہے یہ خریدنا عمرو پر، جو حاضر ہے، دعوے کا سبب ہے لہٰذا اب قاضی عمرو اور بکر دونوں پر فیصلہ کردے گا کہ عمرو کا گھر زید کا ہے اور زید نے گھر بکر سے خریدا ہے اور اب اگر بکر نے آنے کے بعد فروخت کرنے کا انکار کیا تو اس کے انکار کی طرف توجہ نہیں دی جائے گی اگرچہ بکر گواہی پیش کردے۔ یہ تین صورتیں جو مذکور ہوئیں ان میں غائب پر فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

**فان کان شرطا** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتارہے ہیں کہ اگر وہ شئی جس کا غائب پر دعوی کیا ہے وہ حاضر پر دعوی کرنے کی شرط ہوتو پھر حکما نائب نہ ہوگا اور غائب پر فیصلہ بھی نہ ہوگا پہلی صورت میں جس شئی کا غائب پر دعوی کیا تھا وہ حاضر پر دعوی کرنے کا سبب تھی لہٰذا وہاں قضا علی الغائب جائز ہے اور اگر وہ شئی جس کا غائب پر دعوی کیا وہ حاضر پر دعوی کرنے کا سبب نہ ہو بلکہ شرط ہوتو پھر غائب پر فیصلہ صحیح نہیں ہے اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک مولی نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر زید نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو پھر تم آزاد ہو پھر غلام نے دعوی کیا کہ زید نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے اور غلام نے اس بات پر گواہی بھی پیش کر دی اور زید غائب ہے تو اب غلام کی گواہی قبول ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک غلام کی گواہی قبول کی جائے گی اور غلام غائب کے قائم مقام ہوگا، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ غلام کی گواہی قبول نہ ہوگی اور وہ غائب کے قائم مقام نہ ہوگا۔

اب رہی یہ بات کہ سبب بننے کی صورت میں گواہی قبول کی جاتی ہے اور غائب کا قائم مقام بھی بنا جاتا ہے اور شرط کی صورت میں گواہی قبول نہیں کرتے تو ان دونوں میں کیا فرق ہے......؟ اس کو شارح رحمہ اللہ نے **و انما یقبل فی السبب** ...... سے بیان کیا کہ سبب کی صورت میں گواہی اس لیے قبول کی جاتی ہے کہ سبب، مسبب کی طرف نسبت کرتے ہوئے اصل ہوتا ہے یعنی جیسے کسی پر شفعہ کا دعوی کیا تو یہ شفعہ مسبب ہے اور گھر کا خریدنا سبب ہے اور گھر کا خریدنا اصل ہے کہ شفعہ اس کے بغیر ثابت نہ ہوگا تو جب سبب اصل ہے تو سبب کی صورت میں حاضر غائب کا قائم مقام بن جاتا ہے جو غائب، صاحبِ سبب ہے اور شرط کی صورت میں یہ بات نہیں ہے کہ شرط، مشروط کی طرف نسبت کرتے ہوئے اصل نہیں ہے یعنی غلام کا آزاد ہونا مشروط ہے اور زید کا طلاق دینا شرط ہے، یہ آزاد ہونا، اس شرط کے بغیر بھی پایا جاسکتا ہے۔ لہٰذا شرط اصل نہیں ہے جب شرط اصل نہیں ہے تو یہ شرط ہونا سبب ہونے سے کمزور ہے اور سبب ہونا قوی ہے لہٰذا جب ان دونوں میں یہ فرق ہے تو ہم نے سبب کی صورت میں گواہی کو قبول کیا ہے اور شرط کی صورت میں قبول نہیں کیا۔

شارح رحمہ اللہ نے جو یہ فرمایا کہ شرط کی صورت میں گواہی قبول نہیں کی جائے گی یہ مطلق نہیں ہے بلکہ کچھ صورتوں میں ہے اسی کو شارح نے ''**انما لا یقضی علی** ...... سے بیان کیا کہ ہم نے جو کہا کہ شرط کی صورت میں غائب پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا یہ اس وقت ہے جب اس میں غائب کا حق باطل ہو رہا ہو، جیسا کہ غلام کی صورت میں کہ غلام نے جب زید کے طلاق دینے پر گواہی قائم کی تو گویا یہ زید کے حق کو باطل کر رہا ہے۔ لہٰذا ہم نے غلام کی گواہی قبول نہیں کی اور اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر

زید گھر میں داخل ہوتو تجھے طلاق ہے اور پھر بیوی نے زید کے داخل ہونے پر گواہی قائم کردی تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی، اس لیے کہ اس بات پر گواہی قائم کرنا کہ زید گھر میں داخل ہو گیا ہے اس گواہی نے زید کے کسی حق کو باطل نہیں کیا۔

# باب التحکیم

و صحَ تحکیمُ الخصمینِ مَنْ صلح قاضیا، و لزمهما حکمُهٗ بالبینۃِ و النکولِ و الاقرارِ، و اخبارُهٗ باقرارِ احدِ الخصمینِ و بعدالۃِ الشاهدینِ حالَ و لایتِهٖ. ای صحَ اخبارُهٗ باقرارِ احد الخصمینِ و بعدالۃِ الشاهدینِ فی زمانِ و لا یتِهٖ، لان اخبارَهٗ حالَ و لایتہٖ قائم مقامِ شهادۃِ رجلینِ، بخلاف ما اذا اخبر بعد الولایۃِ، لانه التحقَ بواحدِ من الرعایا، فلا بد من الشاهدِ الآخرِ، و بخلافِ ما اذا اخبر بانهٗ قد حکمَ، لانه اذا حکمَ انعزلَ، فلا یقبلُ اخبارُهٗ. و لکل منهما ان یرجعَ قبل حکمِهٖ، و لا یصح حکمُ المحکمِ و المولیٰ لابویه و ولدِهٖ و عرسِهٖ. کما لا تصحُ الشهادۃُ لهؤلاء. و لا التحکیمُ فی حدٍ و قودٍ. لانهما لا یملکانِ دمَهما، و لهٰذا لا یملکان اباحتهٗ.

تشریح:

**و صح تحکیم** ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بتا رہے ہیں کہ مدعی اور مدعی علیہ کا ایسے شخص کو جو قاضی بن سکتا ہوں اپنے فیصلہ کے لیے حاکم بنانا صحیح ہے یعنی حاکم بننے کے لیے بھی انہی شرائط کی ضرورت ہے جو قاضی بننے کے لیے ہوتی ہیں۔ لہٰذا مسلمان، ذمی کو حاکم نہیں بنا سکتا اور نہ ہی کافر حربی کو بنا سکتا ہے اور نہ ہی غلام اور مجنون اور بچے کو حاکم بنایا جا سکتا ہے اور عورت اور فاسق کو حاکم بنانا جائز ہے۔

**لزمهما حکمه** ...... سے یہ بتایا کہ حاکم جو بھی فیصلہ کرے گا وہ دونوں کو لازم ہوگا اور وہ فیصلہ خواہ گواہی کے ساتھ کیا ہو یا قسم سے انکار کے ساتھ کیا ہو یا اقرار کے ساتھ کیا ہو تو فیصلے کے بعد مدعی اور مدعی علیہ کو اس حکم کو پورا کرنا لازم ہے، لیکن اگر حاکم کا فیصلہ کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اپنے مذہب کے خلاف ہو تو پھر اس کے فیصلے کو نہ مانیں گے۔

**و اخباره باقرار** ......اس کا عطف ''صح'' پر ہے اور یہ بھی اس کا فاعل ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ حاکم نے مدعی یا مدعی علیہ میں سے کسی ایک سے یہ کہا کہ تو نے میرے پاس اپنے ساتھی کے حق کا

اقرار کیا ہے اور اس اقرار کی بنیاد پر میں نے فیصلہ کر دیا ہے یا حاکم نے یہ کہا کہ تیرے خلاف میرے پاس گواہی لائی گئی اور ان گواہوں کی تعدیل بھی کر دی گئی ہے پس گواہی کی وجہ سے میں نے تیرے خلاف فیصلہ دے دیا ہے تو حاکم کا یہ قول قبول ہوگا بشرطیکہ دونوں اس کو حاکم بنانے پر قائم ہوں، حاکم کا قول اس لیے قبول کیا جائے گا کہ حاکم جب تک حاکم ہے تو اس کی خبر دو آدمیوں کی گواہی کے مرتبے میں ہے جب اس کی خبر دو شخصوں کی گواہی کے مرتبے میں ہے تو اس کی بات معتبر ہوگی" **بخلاف** ...... سے یہ بتایا کہ اگر اسی حاکم نے ولایت ختم ہونے کے بعد اقرار کی یا گواہوں کے عادل ہونے کی خبر دی تو اس بات قبول نہ ہوگی کیوں کہ جب یہ حاکم نہ رہا تو اب یہ عام آدمی ہو گیا پس اس اکیلے کی بات معتبر نہ ہوگی بلکہ ساتھ ایک دوسرا گواہ بھی ضروری ہوگا۔ **و بخلاف ما اذا** ...... سے یہ بتایا کہ اگر حاکم نے یہ خبر دی کہ میں تیرے خلاف فیصلہ کر چکا ہوں تو اس کا قول " کہ میں فیصلہ کر چکا ہوں" قبول نہ ہوگا کیوں کہ حاکم جب فیصلہ کر چکا تو وہ معزول ہو گیا تو جب معزول ہو گیا تو اس کی ولایت بھی ختم ہوگئی جب اس کی ولایت ختم ہوگئی تو اس کا قول "**قد حکمت**" بھی قبول نہ ہوگا۔

**و لا التحکیم** ...... حدود و قصاص میں حاکم بنانا، ناجائز ہے اس کی علت شارح رحمہ اللہ نے یہ دی ہے کہ مدعی و مدعی علیہ اپنے خونوں کے مالک نہیں ہیں جب یہ مالک نہیں ہیں تو اس کی اباحت کے بھی مالک نہیں ہیں۔ یعنی اگر ایک شخص دوسرے سے کہے کہ مجھے قتل کر تو اس کے لیے یہ کہنا ناجائز ہے کیوں کہ یہ اپنے خون کا مالک نہیں ہے کہ دوسرے کو قتل کی اجازت دے رہا ہے اور دوسرے کے لیے قتل کرنا بھی ناجائز ہے۔

**قالوا:** وصحّ في سائر المجتهداتِ، و لا يفتیٰ به دفعًا لتجاسرِ العوامِ. قال **مشايخنا:** ان تخصيصَ هذا الروايةِ و هي قولهٗ: و لا يجوز التحكيمُ في الحدودِ و القصاصِ" يدلُّ علىٰ جوازِ التحكيمِ في جميعِ المجتهداتِ، كالكناياتِ و فسخِ اليمين و نحوِهما، و تخصيصُ المجتهداتِ بالذكرِ ليس لنفيِ الحكمِ عما عداه، فانما ليس للاجتهادِ مساغٌ، كالثابتِ بالكتابِ او السنةِ المشهورةِ او الاجماعِ، لاشك في صحةِ التحكيمِ في ذالك. و فائدتهُ الزامُ الخصمِ، فان المتبايعينِ ان حكما حكمًا فالمحكم يجبر المشتري علىٰ تسليمِ الثمنِ و البائع على تسليمِ المبيعِ، و من امتنع يحسبهُ فذكر المجتهداتِ ليدل علىٰ غيرها بالطريقِ الاولىٰ و اذا صح التحكيمُ في جميعِ القضايا لا يفتیٰ بذالك، لان العوامَ يتجاسرون علىٰ ذالك. فيقل الاحتياجُ الى القاضِي، فلا يبقىٰ لحكامِ الشرعِ رونقٌ، و لا للمحكمةِ

جمالٌ و زينةٌ. وَ حكم المحكم في دمِ خطا بالديةِ على العاقلةِ لا ينفذ. لان العاقلة لم يحكموه. و كذا ان حكم بالديةِ على لقاتل لا ينفذ ايضا. فينقضهُ القاضي و يقضيْ على العاقلة. لان حكمَ المحكمِ مخالفٌ لمذهبِ القاضي، و مخالفٌ للنصِ، و هو قولهُ عليه السلام: قوموا فادوهُ، و معنىٰ عدم نفاذِهِ على العاقلةِ ان للمحكمِ لا يكون ولايةُ طلبِ الديةِ من العاقلةِ و حبسهم ان امتنعوا. فان رفع حكمهُ الىٰ قاضٍ آخر، ان وافق مذهبهُ امضاه، وَ الا ابطلهُ. اى ليس حكمُ المحكمِ مثل حكم المولى في انْ المختلف فيه يصيرُ مجمعًا عليه به.

## تشریح:

مصنف رحمہ اللہ یہاں سے یہ بتا رہے ہیں کہ متاخرین فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ حاکم بنانا سارے مجتہدات مسائل میں جائز ہے، لیکن اس پر فتوی نہیں دیا جائے گا تا کہ عوام کی دلیری نہ بڑھ جائے کیوں کہ اگر عوام کو یہ بات معلوم ہوگئی کہ سارے مسائل میں حاکم بنانا جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے تو لوگ اپنے مسائل قاضی کے پاس نہ لائیں گے اور کسی کو اپنا حاکم مقرر کر کے فیصلہ کروالیں گے تو پھر قاضی کی ضرورت کم ہو جائے گی اور عدالت کی شان و شوکت ختم ہو جائے گی اسی وجہ سے حاکم بنانے پر فتوی نہیں دیا جائے گا۔

قال مشايخنا ان بتخصيص ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ مشائخ نے جو یہ کہا ہے کہ حدود و قصاص میں حاکم بنانا، ناجائز ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ حدود و قصاص کے علاوہ باقی سب معاملات جن کے بارے میں قرآن و حدیث میں نص صراحۃً نہیں ہے ان میں حاکم بنانا جائز ہے جیسے کہ طلاق کے کنایہ الفاظ اور قسم کے فسخ کا مسئلہ اور ان ہی کی طرح دوسرے مسائل ہیں ان میں حاکم بنانا جائز ہے۔

و تخصيص المجتهدات ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ متن میں جو مجتہدات کا لفظ مذکور ہوا ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جن مسائل میں اجتہاد ہو سکتا ہے ان میں تو حاکم بنایا جا سکتا ہے اور جن میں اجتہاد جائز نہیں ہے ان میں حاکم بنانا بھی ناجائز ہے بلکہ جب ان مسائل میں حاکم بنانا جائز ہے جن میں اجتہاد کی گنجائش ہے تو جن مسائل میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے ان میں بدرجہ اولیٰ حاکم بنانا جائز ہوگا جیسے جو مسائل کتاب اللہ اور سنت مشہورہ اور اجماع سے ثابت ہیں۔

# مسائل شتّٰی منه

و لیس لصاحبِ سفلٍ علیه علوٌ لآخرَ ان یتدَ فی سفلِهٖ او ینقب کوۃً بلا رضی الآخرِ، و لا لاهلِ زائغة مستطیلة تنشعبُ منها زائغةٌ مستطیلةٌ غیرَ نافذةٍ فتح باب فی القصوىٰ و فی مستدیرةٍ لزق طرفا ها بها، لهم ذالك فی القصوىٰ. ای فی المنشعبةِ من الاولیٰ، و قولهٗ "لزق طرفاها" ای اتصل طرفاها بالمستطیلةِ، و المرادُ بطرفیْها نهایةَ سعتِها، و هٰذا اذا کانتْ مثلُ نصفِ دائرةٍ او اقل، حتی لو کانت اکثرَ من ذالك لا یفتحُ فیها البابُ، فلتصور صورتین: فی الاولیٰ یکون لهٗ فتحُ البابِ دون الثانیة، و الفرق ان الاولیٰ ساحةٌ مشترکةٌ، بخلافِ الثانیةِ، فانهٗ اذا کان داخلَها اوسع من مدخلِها تصیر موضعًا آخر غیر تابع للاولیٰ.

تشریح:

لا اهل زائغة ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک لمبی گلی ہے اس میں سے ایک چھوٹی گلی نکل رہی ہے جو آگے سے بند ہے تو اب لمبی گلی میں جن کا دروازہ کھلتا ہے ان کے لیے چھوٹی بند گلی میں دروازہ کھولنا صحیح نہیں ہے۔

و فی مستدیرة لزق ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر لمبی گلی سے جو چھوٹی گلی نکل رہی ہے وہ گول ہو تو پھر لمبی گلی والوں کے لیے دروازہ کھولنا جائز ہے یعنی گول گلی کے دونوں کنارے لمبی گلی کے ساتھ ملے ہوئے ہیں اور یہ دروازہ کھولنا اس وقت جائز ہے جب کہ وہ گلی نصف دائرہ کی مثل ہو یا اس سے کم ہو۔

اب شارح رحمہ اللہ نے جو یہ فرمایا کہ گول گلی اگر نصف دائرہ کی مثل ہو یا اس سے کم ہو تو دروازہ کھولنا جائز ہے اور اگر نصف دائرہ سے زیادہ ہو تو کھولنا جائز نہیں ہے ان میں فرق یہ ہے کہ جب گول گلی نصف دائرہ کی مثل یا اس سے کم ہو تو یہ ایک مشترک صحن کی طرح بن جاتی ہے گویا یہ گلی سب کا صحن ہے تو جب یہ

صحن کی طرح ہے تو اس میں دروازہ کھولنا جائز ہے جب کہ اگر گول گلی نصف دائرہ سے بڑی ہو تو پھر گول گلی کے اندر کا حصہ اس کے داخل ہونے کے حصہ سے بڑا ہو گیا۔ لہٰذا اس نے ایک مستقل گلی کی شکل اختیار کر لی ہے تو جب یہ مستقل گلی بن گئی ہے تو یہ پہلی گلی کے تابع نہیں رہی جب یہ پہلی گلی کے تابع نہیں ہے تو اس میں دروازہ کھولنا بھی ناجائز ہے۔

و من ادعىٰ هبةً في وقتٍ، فسئل البينة، فقال: قد جحدنيها فاشتريتُها منه، او لم يقلْ ذالك، فاقام بينةً على الشراءِ بعد وقتِ الهبةِ تقبلُ، و قبلهُ لا. قولهُ: "فاقام بينةً على الشراءِ بعد وقتِ الهبةِ تقبل، و قبلهُ لا" يرجع الى الصورتين: اى ما اذا قال قد جحدنيها، و ما اذا لم يقلْ ذالك، فان دعوى الهبةِ اقرارٌ بان الموهوبَ ملكُ الواهبِ قبلَ الهبةِ، فلا يقبلُ دعوى الشراءِ قبلَ وقت الهبةِ و اما دعوىَ الشراءِ بعد وقتِ الهبةِ فلا تناقضَ فيها، لانها تقررَ ملكهُ بعد الهبة. و من ادعى ان زيدا اشترىٰ جاريتهُ فانكر، و ترك المدعى خصومتهُ، حل له وطيُها. لانهُ اذا تعذرَ للبائعِ حصولُ الثمنِ من المشترى فات رضاءُ البائعِ، فيستبد بفسخهِ، لا سيما اذا جحدَ المشترى، فان جحودَهُ فسخٌ من جهتهِ. و صدق المقر بقبضِ عشرة. اى قال: قبضتُ من فلانٍ عشرةَ دراهمَ. ان ادعىٰ انها زيوفٌ او نبهرجةٌ، لا من ادعىٰ انها ستوقةٌ، و لا من اقرَ بقبضِ الجيادِ او حقهِ او الثمن او بالاستيفاءِ. اى قال: استوفيتُ منه عشرةَ دراهمَ، لان الاستيفاءَ يدل على الكمالِ. "و الزيف" ما يرده بيت المال، كالبهرجة للتجارِ، و الستوقة ما غلب غشه. الزيف و النبهرجة من جنس الدراهمِ التى فضتهُ غالبة على الغش، الا انها بالنسبةِ الى الجيدِ يكون فضتُهما اقلَ، الا ان رداءة الزيف دون رداءة النبهرجة، فالزيفُ لا يرده التجارُ و يجرى فيه المعاملة، الا ان بيت المالَ لا يقبله، فان بيتَ المال لا يقبل الا ما هو جيدُ غاية اجودة، والنبهرجة يرده التجارُ، و النبهرجُ الباطلُ و الردى من الشئى، و الدراهمُ النبهرجُ قيل: ما بطل سكتهُ، و قيل: الذى فضتهُ ردية، و قيل: الغالبُ الفضةُ، و هو معرب نبهرهْ، و فى المغرب لم اجدْه بالنون، و الستوقة تعريب سهْ تويْه، اى داخلهُ نحاس مطلى بالفضةِ.

## تشریح:

**ومن ادعی** ...... سے مصنف رحمہ اللہ نے جو مسئلہ بیان کیا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ''زمان'' نے ''راشد'' پر دعویٰ کیا کہ راشد کے پاس جو گھر ہے یہ گھر اس نے مجھے دو ماہ سے ہبہ کیا ہوا ہے اور راشد نے انکار کیا تو قاضی نے زمان سے کہا کہ تم اپنے ہبہ کے دعوی پر دو گواہ پیش کرو تو زمان نے کہا میرے پاس خریدنے پر گواہ موجود ہیں یعنی میں نے اس سے وہ گھر خریدا ہے اس پر گواہ ہیں کیوں کہ جب اس نے مجھے ہبہ کیا اور میں نے اس سے گھر طلب کیا تو اس نے ہبہ کا انکار کر دیا تو میں نے گھر اس سے خرید لیا اور خریدنے پر گواہ بنا لیے اور زمان نے گواہ پیش کر دے، یا پھر جب قاضی نے زمان سے ہبہ کے دعوی پر گواہ طلب کیے تو زمان نے خریدنے پر گواہ پیش کر دے اور یہ نہیں کہا کہ اس نے مجھے گھر دینے سے انکار کیا تھا اس لیے میں نے گھر خرید لیا یعنی بغیر اس بات کے کہے ہوئے گواہ پیش کر دے تو اب اگر یہ گواہ ہبہ کے وقت کے بعد خریدنے کی گواہی دیں تو ان کی گواہی قبول ہوگی یعنی زمان نے دعوی کیا تھا کہ راشد نے مجھے جنوری کی ۱۰ تاریخ کو ھبہ کیا اور پھر زمان نے خریدنے پر گواہ پیش کر دیے تو انہوں نے گواہی دی کہ زمان نے راشد سے ۱۵ تاریخ کو گھر خریدا ہے تو اب یہ گواہی قبول ہے اس لیے کہ موافقت ممکن ہے کہ پہلے ہبہ کیا ہو، لیکن اس نے نہ دیا تو پھر زمان نے گھر خرید لیا ہو۔
اس کی علت شارح رحمہ اللہ نے یہ بتائی ہے کہ جب گواہی ھبہ کے وقت کے بعد کی ہے تو پھر تناقض نہیں ہے اس لیے کہ گھر کی ملک اور پکی ہوئی ہے کہ زمان نے پہلے ھبہ سے مالک بننے کا دعوی کیا پھر شراء سے مالک بننا ثابت ہو گیا تو دونوں سے ملک پختہ ہو رہی ہے۔

اور اگر زمان کے پیش کردہ گواہوں نے خریدنے پر گواہی ھبہ کے وقت سے قبل دی تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی یعنی زمان نے دعویٰ کیا کہ جنوری کی ۱۰ تاریخ کو راشد نے ہبہ کیا تھا اور گواہوں نے گواہی دی کہ زمان نے جنوری کی ۵ تاریخ کو گھر خریدا ہے تو اب یہ گواہی قبول نہ ہوگی اس لیے کہ گواہی اور دعوی میں تناقض ہے وہ اس طرح کہ زمان نے پہلے ھبہ کا دعوی کیا اس کے بعد شراء کا دعوی کیا اور گواہی میں پہلے شراء کو ثابت کیا جا رہا ہے تو یہ گواہی دعوی کے مخالف ہے۔

شارح رحمہ اللہ نے ''**فان المدعی الھبہ**'' سے اس کی وجہ بیان کی ہے کہ ھبہ کے وقت سے قبل شراء کی گواہی قبول نہ کی جائے گی اس کی وجہ یہ ہے کہ جب زمان نے ہبہ کا دعوی کیا کہ راشد نے مجھے ہبہ کیا ہے تو زمان نے اس بات کا اقرار کر لیا ہے کہ ہبہ سے قبل یہ گھر راشد کی ملک ہے اور گواہ یہ گواہی دے رہے ہیں کہ ہبہ کے وقت سے قبل زمان نے گھر خرید لیا ہے تو ان کی گواہی زمان کے اقرار کے مخالف ہے۔ لہٰذا یہ گواہی رد کر دی جائے گی۔

**قوله فاقام** ...... سے شارح رحمہ اللہ متن کی عبارت واضح کر رہے ہیں کہ متن میں جو مذکور ہوا ہے کہ ''فاقام بینة '' تو یہ ماقبل مذکور دونوں صورتوں کی طرف راجع ہے یعنی مدعی نے ہبہ کا دعوی کیا تو جب قاضی نے اس سے گواہ طلب کیے تو اس نے ہبہ کا انکار کر دیا اور گواہ پیش کر دیئے یا قاضی نے اس سے گواہ طلب کیے تو اس نے ہبہ کا انکار کر دیا اور گواہ پیش کر دیے یا قاضی نے مدعی سے گواہ طلب کیے تو مدعی نے کچھ نہ کہا اور گواہ پیش کر دے۔ مطلب یہ ہوا کہ گواہ پیش کرنے کا تعلق دونوں صورتوں کے ساتھ ہے۔

**و من ادعی ان زیداً** ...... سے مصنف رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ بیان کیا کہ ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ زید نے اس کی باندی کی خریدی ہے اور زید نے خرید نے کا انکار کیا اور دعوی کرنے والا شخص بھی خاموش ہو گیا یعنی جھگڑا چھوڑ دیا تو اب مدعی کے لیے باندی سے وطی کرنا حلال ہے کیوں کہ جب زید نے انکار کر دیا تو مدعی کی ملک باندی میں ثابت ہوگئی ہے وہ اس طرح کہ جب زید نے انکار کر دیا تو اب بائع کو ثمن کا حاصل کرنا مشکل ہے جب بائع کو ثمن حاصل نہیں ہو سکتا تو بائع کی رضا بھی فوت ہوگئی جب بائع کی رضا فوت ہوگئی تو عقد فسخ ہو گیا ہے خاص طور پر جب کہ مشتری نے بھی عقد کا انکار کر دیا ہے تو جب مشتری نے عقد کا انکار کر دیا تو اس کی جانب سے عقد فسخ ہو گیا ہے تو جب مشتری کی جانب سے عقد فسخ ہو گیا ہے تو بائع کے راضی ہونے کی وجہ سے کامل طور پر فسخ ہو گیا۔

**و قوله "لیس لیْ علیكَ شئیٌ" للقمر بالالفِ یبطلُ اقرارُهٗ و بل لیْ علیك الالفُ بعدهٗ بلا حجةٍ لغوٌ، فان قال المدعی علیه عقبَ دعوی مال: "ما کان لك علیَّ شئٌ قط، فاقام المدعیُ البینةَ علی الفٍ، و هو علی القضاءِ او الابراءِ قبلتْ هٰذه. خلافا لزفر رحمه اللّٰه تعالیٰ، لان القضاءَ یقتضی سبقَ حقٍ و کذا الابراءُ، و قد قال: ما کان لك علیَّ شئٌ قط، فلا یصدقُ فی دعوی القضاءِ و الابراء، قلنا: القضاءُ قد یکون بلا حقٍ و کذا الابراء، فان المدعی قد یبرأ عن حقٍ ثابتٍ فی زعمه، و ان لم یکن ثابتا فی الحقیقةِ. و ان زاد علی انکارهٖ "و لا اعرفك" ردتْ. ای قال: ما کان لك علیَّ شئٌ قط و لا اعرفك" ثم اقام بینةً علی القضاءِ او الابراء لا تقبل، لتعذرِ التوفیقِ لانه لا یکون بین اثنین اخذٌ و اعطاءٌ و معاملةٌ و ابراءٌ بدون المعرفةِ، و ذکر**

القدوری انهٗ تقبلُ ایضا لان المحتجبَ او المخدرةَ قد یامر بعضَ و کلائِهٖ بارضائِه و لا یعرفهٗ، ثم یعرفهٗ بعد ذالك، فامکن التوفیقُ۔

## تشریح:

**و قوله لیس**......اس کی صورت یہ ہے کہ زمان سے واصب نے کہا کہ میں نے تیرے ہزار روپے دینے ہیں اور واصب نے کہا کہ میری آپ کے ذمے کوئی رقم نہیں ہے، پھر واصب نے کہا بلکہ میں نے آپ سے ہزار روپے لینے ہیں تو واصب کی یہ بات کہ ''میں نے آپ سے ہزار روپے لینے ہیں'' یہ نہ سنی جائے گی اس لیے کہ جب زمان نے اقرار کیا تھا تو واصب نے اس کو رد کر دیا اور وہ رد ہو گیا، پھر جب واصب نے کہا کہ میں نے آپ سے ہزار روپے لینے ہیں تو گویا یہ واصب نے دعوی کیا ہے اور یہ اس وقت درست ہوگا جب زمان اس کا اقرار کرے یا پھر واصب گواہی قائم کر دے ورنہ قبول نہ ہوگا۔

**فان قال المدعی علیه**......اس کی صورت یہ ہے کہ زمان نے واصب پر ہزار روپے کا دعوی کیا واصب نے کہا کہ آپ کی میرے ذمے کبھی بھی کوئی شئی نہیں ہوئی یعنی گزشتہ ساری ماضی میں میرے ذمے کوئی رقم نہ تھی، پھر زمان نے دو گواہ اپنے دعوے پر پیش کر دیے اور واصب نے بھی دو گواہ اس بات پر پیش کیے کہ میں نے ادا کر دیئے ہیں یا آپ نے مجھے بری کر دیا تھا تو واصب کی یہ گواہی ہمارے نزدیک قبول ہوگی اور امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ادا کرنا یا بری کرنا اس وقت ہوتا ہے جب کسی پر رقم واجب ہو یعنی اگر رقم واجب ہوگی تب ہی ادا کی جائے گی یا اس سے بری کیا جائے گا حالاں کہ واصب نے رقم کے وجوب سے انکار کر دیا تھا تو اب ادا یا ابراء پر گواہی قائم کرنا لغو ہے۔

**قلنا قد یکون**......سے احناف کے جواب کو نقل کیا ہے کہ ہم نے کہا کہ ادا اور ابراء کے لیے وجوبِ رقم ضروری نہیں ہے بلکہ کبھی بغیر حق کے بھی ادا یا ابراء ہوتا ہے جیسا کہ شریف آدمی جو لوگوں کے حقوق کی رعایت کرتا ہے اور حقوق کے معاملے میں ڈرتا ہے اگر اس پر کوئی مال کا دعوی کرے تو وہ مال ادا کر دیتا ہے تا کہ حقوق سے بچا رہے حالاں کہ اس کے ذمے مال نہ تھا اسی طرح ابراء بھی ہے کہ مدعی کو تو یہ سمجھ رہا ہوتا ہے کہ میں اپنا حق معاف کر رہا ہوں جب کہ حقیقت میں حق ثابت نہیں ہوتا تو یہ بات معلوم ہوئی کہ قضا اور ابراء کے لیے وجوبِ حق ضروری نہیں ہے بلکہ بغیر حق کے بھی قضاء و ابراء ہو جاتا ہے جب بغیر حق کے قضاء یا ابراء ہو جاتا ہے تو اس صورت مذکورہ (کہ جب مدعی علیہ نے ''ما کان لك علی شئی قط......) میں اس تاویل کا احتمال ہے جب اس کا احتمال ہے تو اسی احتمال کی بنیاد پر ہم گواہی قبول کریں

گے۔

**و ان زاد علی انکارہ** ...... سے یہ صورت ہے کہ جب زمان نے واصب سے کہا کہ میں نے آپ سے ہزار روپے لینے ہیں اور واصب نے کہا کہ آپ کی مجھ پر کبھی کوئی رقم نہیں ہوئی اور میں آپ کو نہیں پہچانتا۔ پھر زمان نے اپنے دعوی پر گواہی قائم کر دی اور واصب نے قضاء یا ابراء پر گواہی قائم کی تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی اس لیے کہ اب توفیق مشکل ہوگئی ہے کیوں کہ دو شخصوں کے درمیان لینا اور دینا اور معاملہ اور ابراء بغیر ایک دوسرے کو پہچانتے ہوئے ممکن نہیں ہے تو جب توفیق ممکن نہیں ہے تو گواہی بھی قبول نہ کی جائے گی جب کہ پچھلی صورت میں توفیق ممکن تھی تو ہم نے گواہی بھی قبول کر لی تھی، لیکن امام قدوری رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ اس صورت میں بھی توفیق ممکن ہے وہ اس طرح کہ بعض مرد جو چھپے رہتے ہیں اسی طرح پردہ دار خاتون یہ خود معاملہ نہیں کرتے بلکہ کسی کو وکیل بناتے ہیں تو اب اس مرد اور خاتون کو معلوم نہیں کہ وکیل نے کس سے معاملہ کیا تو اب یہاں ممکن ہے کہ ایک وہی شخص عورت پر رقم کا دعویٰ کرے اور عورت کہے کہ آپ کی میرے ذمے کبھی رقم نہیں ہوئی اور نہ میں آپ کو پہچانتی ہوں پھر جب اس مدعی نے رقم پر گواہ پیش کیے تو عورت نے کہا کہ وہ رقم تو ہم نے آپ کو ادا کر دی تھی تو اس طرح توفیق ممکن ہے تو جب توفیق ممکن ہے تو گواہی قبول کی جائے گی۔

**و اعلم ان امکانَ التوفیقِ هل یکفی في دفعِ التناقضِ او لا بد من ان یصرح بالتوفیقِ؟ اختلفَ فیه المشائخ، وجهُ الاولِ ان مع امکان التوفیقِ لا یتحققُ التناقضُ، فیحمل علیه صیانةً لدعواه عن البطلانِ، وجه الثانی انهٗ لا بد للدعویٰ من الصحةِ یقینا، فامکانُ الصحةِ لا یبطلُ حقُ المدعیٰ علیه، اذا عرفتَ هٰذا فاقول: فی کل صورةٍ یقعُ الشكُ فی صحةِ الدعویٰ لا نقولُ ان امکان الصحةِ کافٍ، کما اذا ادعیَ الهبة، فسئل بینتهٗ، فلم یقدر فادعیٰ الشراءَ فاقام بینةً علی الشراءِ، من غیر ان یبین ان الشراءَ قبل وقتِ الهبةِ او بعدهٗ، لا تقبل البینةُ، لانه یحتمل ان یکون الشراءُ قبل وقتِ الهبةِ، و علیٰ هٰذا التقدیرِ لا یصحُ دعوی الشراءِ علیٰ ما مر، و یحتملُ ان یکون الشراءُ بعد وقتِ الهبة، و علی هٰذا التقدیرِ یصحُ دعوی الشراء کما مر، فاذا وقع الشكُ فی صحةِ الدعویٰ لا تصحیحهٗ بالشك، لان غایةَ ما فی الباب ان شراءهٗ کان متحققًا قبل وقتِ الهبةِ، فیکون معنیٰ دعوی الهبة: انی کنت اشتریتها منه، لکن ارتفعَ ذالك العقدُ، ثم صار ملكًا لهٗ، ثم وهب منی، فلا بد من اقامةِ البینةِ علی الهبة،**

**فاذا لم يكن لهٗ بينة لا يصح دعواه و لا يبطل حقُ المدعى عليه بالشكِ، و في كل صورةٍ لا يكونُ الشكُ في صحةِ دعواه، حتى يلزم ابطالُ حق المدعىٰ عليه بالشكِ، نقول: امكانُ التوفيقِ كافٍ، كما اذا اقام البينة على القضاءِ او الابراءِ بعد انكارِه المدعى به، و اقامة المدعى البينة عليه، او اقام البينة على الشراءِ بعد وقتِ الهبةِ تقبل، فاحفظ هٰذه الضابطة، فانه كثيرُ النفعِ، ثم اعلم ان التناقض انما يمنعُ صحةَ الدعوىٰ اذا كان الكلامُ الاولُ قد ثبت لشخصٍ معينٍ حقًا، حتى اذا لم كذالك لا يمنعُ صحةَ الدعوىٰ كما اذا قال: لا حق لي، علىٰ احد من اهلِ سمر قند، ثم ادعىٰ شيئا علىٰ واحد من اهل سمر قندَ يصح دعواه.**

## تشریح:

اس عبارت میں شارح رحمہ اللہ دو ضابطے ذکر کر رہے ہیں اور ان ضابطوں کو ذکر اس وجہ سے کیا ہے کہ ماقبل میں کچھ صورتوں میں تناقض تھا تو اس تناقض کو توفیق کے ذریعے دور کیا گیا اب تناقض دور کرنے کے لیے کس قدر توفیق کی ضرورت ہے تو اس کو بیان کرنے کے لیے شارح رحمہ اللہ دو ضابطے ذکر کر رہے ہیں۔

**و اعلم ان امکان** ...... سے پہلا ضابطہ ذکر کیا اب یہ بات جاننی چاہیے کہ جب دعوے میں تناقض ظاہر ہو جائے تو اس کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) تناقض توفیق کو بالکل قبول نہیں کرے گا تو ایسی صورت میں دعوی صحیح نہ ہوگا۔

(۲) تناقض توفیق کو قبول کرے گا اور اس توفیق کی دعوی میں صراحت ہو سکتی ہو گی تو دعوی صحیح ہوگا اور سنا جائے گا۔

(۳) تناقض توفیق کو قبول کرے گا لیکن توفیق ممکن ہو گی اس کی صراحت دعوے میں نہیں ہو سکتی تو اس میں مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے جس کو شارح رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے۔

توفیق کا ممکن ہونا تناقض کو دور کرنے کے لیے کافی ہے یا توفیق کی صراحت ضروری ہے تو اس بارے میں مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے، بعض کے نزدیک تناقض دور کرنے کے لیے توفیق کا ممکن ہونا، کافی ہے توفیق اگر چہ صراحۃً نہ ہو، ان حضرات کی دلیل "**وجه الاول ان مع** ...... سے شارح رحمہ اللہ نے بیان کی وہ یہ ہے کہ عاقل، بالغ کے قول کو لغو سے بچانا واجب ہے اور جب عاقل بالغ کے قول میں

ایسا تناقض ہو جس میں توفیق ممکن ہو تو یہ تناقض نہیں ہے اس لیے کہ اس دعوی میں توفیق اور تناقض دونوں ممکن ہیں جب دعوی میں دونوں ممکن ہیں تو ان میں سے کسی کا وجود بغیر مرجح کے ثابت نہ ہوگا یعنی اگر تناقض کا مرجح ہے تو تناقض کا وجود ثابت ہو جائے گا تو جب ان میں سے ہر ایک کا وجود، مرجح پر موقوف ہے اور یہ بات واضح ہے کہ یہاں توفیق کا مرجح موجود ہے اور وہ مرجح عاقل، بالغ کے قول کو صحیح کرنا ہے۔ لہٰذا توفیق ثابت ہوگی اور تناقض نہ رہے گا تو توفیق کا امکان ہی تناقض کو ختم کردے گا تناقض ختم کرنے کے لیے توفیق کی صراحت ضروری نہیں ہے۔

کچھ مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک تناقض دور ہونے کے لیے توفیق کی صراحت ضروری ہے یعنی اگر توفیق کی صراحت ہو سکے تو تناقض دور ہوگا ورنہ صرف توفیق کا امکان، تناقض دور کرنے کے لیے کافی نہیں ہے ان حضرات کی دلیل ''وجه الثاني انه لابد...... سے شارح رحمہ اللہ نے بیان کی ہے وہ یہ ہے کہ دعوے کا یقینی طور پر صحیح ہونا ضروری ہے یعنی توفیق کی دعوے کی اندر صراحت کی جائے ورنہ صرف امکان توفیق سے مدعی علیہ کے حق کو باطل نہیں کیا جائے گا، ان حضرات کی دلیل کا دارومدار اس بات پر ہے کہ اگر دعوی صحیح ہو اور مدعی کے پاس گواہی نہ ہوگی تو مدعی علیہ پر حلف آئے گا اور مدعی علیہ پر حلف لازم کرنا اس کے حق کو باطل کرتا ہے، وہ اس لیے کہ ہر انسان ذمہ سے فارغ پیدا ہوا ہے تو جب اس پر حلف لازم ہو گیا تو اس کا ذمہ فارغ نہ رہا اور اس کے حق کو باطل کر دیا گیا تو اس کا حق حلف کی وجہ سے باطل ہوا ہے اور حلف دعوی کی وجہ سے لازم ہوا ہے تو لہٰذا دعوے کا صحیح ہونا ضروری ہے تو جب دعوے میں تناقض ہے تو دعوی صحیح نہیں ہے جب دعوی صحیح نہیں ہے تو مدعی علیہ کا حق بھی باطل نہ ہوگا تو اب اگر ہم توفیق کر کے ذریعے تناقض کو ختم کریں اور دعوی درست کریں تاکہ مدعی علیہ کا حق باطل ہو تو مدعی علیہ کا حق صرف امکانِ توفیق سے باطل نہیں کیا جا سکتا کہ ہم کہہ دیں کہ اس دعوی میں توفیق ممکن ہے لہٰذا دعوی صحیح ہے جب دعوی صحیح ہے تو مدعی علیہ کا حق باطل ہے بلکہ جب دعوی کے صحیح ہونے سے مدعی علیہ کا حق باطل ہوگا تو دعوی کو ہم صراحتِ توفیق کے ساتھ صحیح کریں گے اور امکانِ توفیق سے صحیح نہیں کریں گے۔

جب شارح رحمہ اللہ نے دونوں طرف کے مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کے مذہب کو دلائل سے ثابت کر دیا تو اب دونوں مذاہب کو دو صورتوں میں بیان کیا ہے اور شارحؒ نے دو صورتیں ذکر کیں ہیں اور ان میں مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کے مذہب کو بیان کیا ہے۔

**فاقول في كل صورة** ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ہر وہ صورت جہاں دعوے کے صحیح ہونے میں شک ہو تو وہاں ہم امکان توفیق کو نہیں لیں گے کہ صرف توفیق ممکن ہونے سے ہی ہم یہ

کہہ دیں کہ دعوی صحیح ہے بلکہ توفیق کی صراحت ضروری ہوگی۔ لہٰذا اگر توفیق کی صراحت کی جائے گی تو ہم کہیں گے کہ دعوی صحیح ہے صرف امکانِ توفیق سے ہم دعوی صحیح نہیں قرار دیں گے۔

اس کی مثال شارح رحمہ اللہ نے یہ دی کہ ایک شخص نے کسی پر ہبہ کا دعوی کیا کہ فلاں نے یہ شئی مجھے ہبہ کی ہے اور فلاں نے ھبہ کرنے سے انکار کیا تو قاضی نے مدعی سے گواہی طلب کی تو وہ گواہی پیش کرنے پر قادر نہ ہوا اور مدعی نے شراء کا دعوی کر دیا اور شراء پر گواہ قائم کر دیئے اور گواہوں نے شراء کی تاریخ بیان نہیں کی کہ وہ شراء، ہبہ کے وقت سے قبل ہوئی ہو یا بعد میں ہوئی تو اب یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ (یہ مسئلہ ماقبل تفصیل سے گزر چکا ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے شراء، ھبہ کے وقت سے قبل ہوئی ہو تو اس وقت مدعی کا شراء کا دعوی کرنا صحیح نہ ہوگا اس لیے کہ دعوی اور گواہی میں تناقض ہے اور اگر یہ شراء ہبہ کے وقت کے بعد ہوئی ہو تو شراء کا دعویٰ کرنا صحیح ہے تو جب شراء کا وقت معلوم نہیں ہے تو دعویٰ کے صحیح ہونے میں شک ہو گیا اور شک کے ساتھ دعوی صحیح نہیں کر سکتے یعنی اگر ہم یوں کہہ دیں کہ شراء ہبہ کے بعد ہوئی ہے تو اس بات میں بھی شک ہے اس لیے کہ احتمال تو ہبہ سے قبل کا بھی ہے۔ لہٰذا شک والی بات کے ساتھ دعوی صحیح نہیں کر سکتے کیوں کہ جب شراء کی تاریخ بیان نہیں کی تو دونوں صورتوں کا احتمال ہے ایک یہ کہ شراء، ہبہ سے قبل ہوگی یا شراء، ہبہ کے بعد ہوگی۔ خرابی تو پہلی صورت میں ہے سو جب تاریخ بیان نہیں کی تو زیادہ سے زیادہ یہی ہوگا کہ شراء ہبہ سے قبل ہوگی تو پھر ہبہ کے دعوی کا مطلب یہ ہوگا کہ مدعی کہہ رہا ہے کہ میں نے یہ شئی اس سے خریدی تھی، لیکن یہ عقد ختم ہو گیا تھا اور یہ دوبارہ اس کی ملک میں داخل ہو گئی تھی پھر اس نے مجھے ہبہ کر دی تو اب قاضی اس سے ہبہ پر گواہی طلب کرے گا تو جب اس کے پاس گواہی نہیں ہے تو اس کا دعوی صحیح نہ ہوگا اور جب اس مدعی کے پاس گواہی نہیں ہے اور دعوی کے صحیح ہونے میں شک بھی ہے تو مدعی علیہ پر قسم لازم نہیں کی جائے گی اس لیے کہ مدعی علیہ کا حق باطل ہو جائے گا۔ لہٰذا اس صورت میں دعوی کے صحیح ہونے میں شک ہے چنانچہ صرف امکانِ توفیق کافی نہیں ہے بلکہ توفیق کی صراحت ضروری ہے۔

**و فی کل صورۃ** ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ہر وہ صورت جس میں دعویٰ کے صحیح ہونے میں شک نہ ہو کہ شک کی وجہ سے مدعی علیہ کا باطل ہو جائے یعنی اگر دعوی میں شک ہوگا تو مدعی علیہ کے حق کو باطل کرنا لازم آئے گا جب شک نہیں ہے تو مدعی علیہ کا حق باطل نہیں ہوگا تو اس صورت میں ہم کہتے ہیں کہ تناقض دور کرنے کے لیے امکانِ توفیق ہی کافی ہے اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر رقم کا دعوی کیا اور دوسرے نے کہا کہ میرے ذمے کبھی بھی تیری رقم نہیں ہوئی پھر مدعی نے

اپنے دعوے پر گواہی قائم کردی اور مدعی علیہ نے ادا یا ابراء پر گواہی قائم کردی تو یہ گواہی قبول ہوگی۔ (یہ مسئلہ ماقبل میں گزر چکا ہے) تو جب مدعی علیہ نے اداء یا ابراء کا دعوی کر کے اس پر گواہی قائم کردی تو اس مدعی علیہ کا اداء یا ابراء کا دعوی صحیح ہے، اس لیے کہ اداء یا ابراء دونوں اکثر دیون کے اندر ثابت ہوتے رہتے ہیں تو جب اداء یا ابراء کا دعوی صحیح ہے تو پھر ہم نے اس مدعی علیہ کے پہلے قول کو دیکھا کہ اس نے کہا تھا کہ میرے ذمے کبھی بھی تیری کوئی رقم نہیں ہوئی تو اس قول کو دیکھتے ہوئے ہمیں اس کے دعویٰ اور قول میں تناقض نظر آیا وہ اس طرح کہ جب اس نے کہا کہ میرے ذمے کوئی شئی نہیں ہے تو پھر اس نے ادا یا ابراء کا دعوی کس طرح کر دیا کیوں کہ ادا یا ابراء اس صورت میں ہوتا ہے جب اس پر کوئی رقم لازم ہو حالاں کہ وہ مدعی علیہ اپنے اوپر رقم کے لازم ہونے کا انکار کر رہا ہے تو جب دعوی صحیح ہے اور اس کے ساتھ تناقض بھی ہے لیکن ہم نے یہاں امکانِ توفیق پائی وہ اس طرح کہ ممکن ہے یہ مدعی علیہ نیک شخص ہو اور اس کے پاس گواہی نہ ہو تو اس نے شبہ سے بچنے کے لیے مدعی کو رقم ادا کردی ہو یا اس سے معاف کروالی ہو تو دوبارہ عدالت میں مدعی نے اس پر مال کا دعوی کیا تو اس نے سچ بات کہی کہ میرے ذمے کوئی رقم نہیں ہے لیکن جب مدعی نے مال پر گواہی قائم کردی تو پھر اس مدعی علیہ نے بھی ادا یا ابراء پر گواہی قائم کردی تو اس صورت میں دعوی صحیح ہے اور تناقض ہے تو تناقض دور کرنے کے لیے امکان توفیق ہی کافی ہے۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ دعوی کے صحیح ہونے میں شک ہوگا یا شک نہ ہوگا اگر دعوے کے صحیح ہونے میں شک ہو تو پھر امکان توفیق کافی نہیں ہے بلکہ صراحتِ توفیق ضروری ہوگی اور اگر دعوی کے صحیح ہونے شک نہ ہو تو پھر امکان توفیق ہی کافی ہے۔ شارح رحمہ اللہ نے دونوں مذاہب کو دو صورتوں پر محمول کر دیا ہے۔ البتہ جو مزید تفصیل دیکنا چاہے تو وہ رجوع کرے

**ثم اعلم ان التناقض** ...... سے شارح رحمہ اللہ دوسرا ضابطہ بیان کر رہے ہیں کہ ہم نے جو کہا تھا کہ تناقض کی وجہ سے دعوی صحیح نہ ہوگا تو یہ دعوے کا صحیح نہ ہونا اس وقت ہے جب پہلا کلام کسی معین شخص کے لیے ہو، جیسے راشد نے حبیب سے کہا ''**ليس عليك شئى من حقى**'' کہ تجھ پر میرے حق میں سے کوئی رقم نہیں ہے پھر کچھ عرصے کے بعد راشد نے حبیب سے کہا ''**عليك حقى**'' تیرے ذمے میرا حق ہے تو اب دعوی صحیح نہ ہوا اس لیے کہ پہلا کلام معین شخص کو ہے اور وہ کلام دعوے کے خلاف ہے۔ لہٰذا اگر پہلا کلام معین شخص کو نہ ہو بلکہ عام ہو تو پھر دعویٰ صحیح ہوگا اور تناقض نہ ہوگا جیسے زید نے کہا کہ میرا اہلِ سمرقند کے ذمے کوئی دین نہیں ہے پھر زید نے اہلِ سمرقند میں سے ایک شخص پر رقم کا دعوی کر دیا تو یہ دعوی

صحیح ہوگا اس لیے کہ زید کا پہلا کلام غیر معین شخص کو تھا۔

و من اقام البینةَ علی الشراءِ و اراد الرد بعیبٍ، ردتْ بینةُ بائعِہٖ علی براءِ تہٖ من کل عیبٍ بعد انکارہٖ ببیعہٖ. ادعی رجلٌ علیٰ آخر: "انی اشتریتُ منکَ ھٰذا العبدَ بالفٍ، و سلمتُ الیک الالفَ، فظھر فیہ عیبٌ، فردہُ بالعیب، فعلیک ان ترد الثمن الیَّ" فانکر الخصمُ البیعَ، فاقام المدعی بینةً علی البیعِ، فادعی الخصمُ براءةَ المدعی من کلِ عیبٍ، و اقام البینة علیٰ ذالک لا تسمع للتناقضِ، و عند ابی یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ تسمعُ، قیاسًا علی المسئلةِ المذکورةِ، و ھی "ما کان لک علی شیٔ قط" و الفرق لابی حنیفة و محمد رحمھما اللہ تعالیٰ ان فی مسئلةِ الدینِ ان الدینَ قد یقضی و ان کان باطلًا، و ھٰھنا دعوی البراءة من العیب یستدعیٰ قیامَ البیعِ، و قد انکرہٗ.

## تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں جو مسئلہ بیان کیا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ زمان نے واصب پر دعویٰ کیا کہ یہ غلام آپ سے ہزار روپے کا میں نے خریدا تھا اور میں اس کو عیب کی وجہ سے واپس کرتا ہوں سو آپ یہ غلام لے لیں اور میرا ہزار روپیہ واپس کر دیں پھر واصب نے بیع کا ہی انکار کر دیا کہ ہمارے درمیان کوئی بیع نہیں ہوئی اور زمان نے بیع پر گواہی قائم کی پھر واصب نے عیب سے بری ہونے پر گواہی قائم کر دی کہ میں عیب سے بری ہوں تو اب واصب کی یہ گواہی قبول نہ ہوگی اس لیے کہ تناقض ہے کہ پہلے واصب نے کہا تھا کہ بیع بالکل نہیں ہوئی اور بعد میں عیب سے بری ہونے پر گواہی قائم کی تو اس گواہی سے معلوم ہو رہا ہے کہ پہلے بیع ہوئی ہے پس واصب کا دعویٰ گواہی کی وجہ سے صحیح نہ ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک واصب کی گواہی سنی جائے گی اس لیے کہ توفیق ممکن ہے جیسا کہ ماقبل کے مسئلے میں توفیق ثابت کی تھی کہ جب ایک شخص نے کہا تھا کہ میرے ذمے مال نہیں ہے پھر بعد میں اس نے ادا یا ابراء پر گواہی قائم کر دی تو یہ گواہی سنی گئی تھی اسی طرح یہاں بھی توفیق ممکن ہے وہ اس طرح کہ ہم واصب کو وکیل بالبیع بنائیں کہ واصب وکیل ہے تو واصب کا زمان سے یہ کہنا کہ میں نے اس غلام کو کبھی فروخت نہیں کیا، یہ صحیح ہے اور بعد میں جب واصب نے عیب سے بری ہونے پر گواہی قائم کی تو یہ اس کے دعوے کے مناقض نہیں ہے اس لیے کہ وکیل عیب سے بری ہوتا ہے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے

ہیں کہ جب اس میں توفیق ممکن ہے تو پھر تناقض کو اس طرح دور کیا جائے گا۔

طرفین رحمہما اللہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ اس مسئلے کو دین والے مسئلے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ دین کی صورت میں دین ادا کر دیا جاتا ہے اگر چہ حقیقۃ دین نہ ہو چنانچہ وہاں موافقت ممکن ہے جب کہ اس صورت میں عیب سے بری ہونے کا دعویٰ چاہتا ہے کہ بیع کا قیام پہلے ہو اس لیے کہ عیب کسی شی میں ہوگا اور وہ شئی مبیع ہوگی اور مبیع بغیر بیع کے نہیں بن سکتی تو جب اس نے بیع کا انکار کر دیا تو اس نے مبیع کا بھی انکار کر دیا جب اس نے مبیع کا انکار کر دیا تو عیب کو کس میں ثابت کر رہا ہے؟ لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس صورت میں توفیق ممکن نہیں ہے۔

**و ذكرُ انشاء اللّٰه تعالىٰ في آخرِ صكٍ يبطل كلَهُ، و عندهما آخرهُ، و هو استحسانٌ. اى اذا كتبَ صكَ اقرارٍ، ثم كتب في آخرهٖ "كل مَنْ اخرج هٰذا الصكَ، و طلبَ ما فيه من الحقِ ادفع اليه ان شاء الله تعاليٰ" فقولهٗ "ان شاء الله" ينصرفُ الى الكلِ عند ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ، حتىّٰ يبطلَ جميعُ الصكِ، و هو القياسُ، كما في قوله: عبدهٗ حرٌ و امرأتهٗ طالقٌ ان شاء الله تعالىٰ، و عندهما ينصرف الى الآخرِ، و هو الاستحسان، لان الصكَ للاستيثاقِ، فالاستثناءُ ينصرف الىٰ مايليه.**

## تشریح:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی ذات پر اقرار کیا کہ میں نے ہزار روپے دینے ہیں اور اس اقرار کو ایک پرچے پر لکھا اور اس کے آخر میں یہ لکھ دیا کہ "جو بھی اس پرچے کو لے کر آئے گا اور اس میں جو حق لکھا ہوا ہے اس کا مطالبہ کرے گا تو میں ان شاء اللہ اس کو ادا کروں گا" تو اب اس نے جو "ان شاء اللہ" لکھا ہے تو یہ تمام کی طرف پھرے گا یعنی سارے کلام کو جو اس میں لکھا ہوا ہے اس کو باطل کرے گا کیوں کہ "ان شاء الله" استثناء شمار ہوتا ہے کہ جس کے آخر میں "ان شاء الله" لکھ دیا جائے گا تو گویا اس شی کا استثناء کر دیا گیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جب پرچے کے آخر میں "ان شاء الله" لکھ دیا تو اس نے پرچے میں موجود سارے کلام کا استثناء کر دیا۔ لہٰذا اقرار بھی باطل ہو جائے گا۔ امام صاحب رحمہ اللہ نے اس صورت کو "عبده حر و امراته طالق ان شاء اللّٰه" پر قیاس کیا ہے کہ "ان شاء اللہ" کی وجہ سے نہ تو عورت کو طلاق ہوگی اور نہ غلام آزاد ہوگا اور اس صورت میں اقرار لکھنے کے بعد اس پر اس جملے کا عطف کیا کہ "جس کو بھی یہ پرچہ ملے گا تو میں اس کو حق دوں گا ان شاء اللہ"۔ ان شاء اللہ

کی وجہ سے یہ جملہ باطل ہوگیا تو وہ اقرار جو معطوف علیہ ہے وہ بھی باطل ہو جائے گا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اس پرچے کا صرف آخری جملہ باطل ہوگا یعنی ''ان شاء اللہ'' کی وجہ سے صرف یہ جملہ باطل ہوگا ''کہ جو بھی میرے پاس اس پرچے کو لائے گا تو میں اس کو حق ادا کردوں گا'' اور اقرار باطل نہ ہوگا بلکہ باقی رہے گا اس لیے کہ پرچہ لکھنا بات کو پکا کرنے کے لیے ہے تو جب پرچہ لکھا ہی اس وجہ سے گیا ہے کہ بات پکی ہو جائے تو پھر ''ان شاء اللہ'' سارے پرچے کو باطل نہ کرے گا بلکہ صرف اسی جملے کو باطل کرے گا جس کے ساتھ ''ان شاء اللہ'' ملا ہوا اس لیے کہ اگر ''ان شاء اللہ'' سارے پرچے کو باطل کردے تو پھر پرچہ لکھنے کا مقصد فوت ہو جائے گا۔ لہٰذا سارا کلام باطل نہ ہوگا۔

**نصر انیٌ ماتَ، فقالتْ عِرسهُ: "اسلمْتُ بعد موتهٖ" و قال ورثتهُ: لا بل قبلَهُ" صدقوا، کما فی مسلمٍ مات، فقالتْ عرسهُ: اسلمتُ قبلَ موتهٖ، و قالوا: لا بل بعدهُ. هٰذا عندنا، و عند زفر رحمهُ الله تعالیٰ فی المسئلةِ الاولیٰ القول قولُهما، لان الاسلامَ حادثٌ، فیضافُ الیٰ اقربِ الاوقاتِ، و لنا ان سببَ الحرمانِ ثابتٌ فی الحالِ، فیثبت فیما مضی تحکیمًا للحالِ، و هی تصلحُ حجةً للدفعِ. و مَنْ قال: هذا ابن مودعی المیت، لا وارث لهٗ غیرهُ، دفعها الیه. ای دفع الودیعةَ الیه. و لو اقر بابْنٍ آخر لمودعهٖ و جحد الاول فهی لهٗ. ای للمقرِ لهُ الاولِ، لان الاقرارَ الاولَ لم یکن لهٗ مکذبٌ، فصحَ، و لا یصح الثانی لان الاولَ مکذبٌ لهٗ.**

## تشریح:

**نصرانی مات** ...... مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس عبارت میں دو مسئلوں کو ذکر کیا ہے جن کا تعلق استصحاب حال کے ساتھ ہے چنانچہ ان مسائل کا سمجھنا استصحابِ حال پر موقوف ہے۔ لہٰذا پہلے استصحاب حال کو ذکر کرتے ہیں۔ (استصحابِ حال اس کو کہا جاتا ہے کہ کسی امر کو ایک وقت میں ثابت کرنا اس بنیاد پر کہ یہی امر دوسرے وقت میں ثابت تھا یعنی ایک شئی ایک وقت میں ثابت تھی تو اس شئی کو دوسرے وقت میں اسی لیے ثابت کردیتے ہیں۔ استصحاب حال کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی یہ کہ وہ شئی ماضی میں ثابت ہو تو اس کو حال میں بھی ثابت کردینا کہ وہ ماضی میں بھی ثابت تھی جیسے مفقود کی زندگی یعنی جو شخص گم ہوگیا تھا تو فی الحال اس کو زندہ سمجھتے ہیں اس لیے کہ وہ ماضی میں زندہ تھا تو ماضی میں زندگی ہونے سے حال میں بھی زندگی ثابت کردی گئی۔ دوسری قسم یہ ہے کہ کوئی شئی حال میں ثابت ہو تو اس کو ماضی میں

ثابت کر دینا اس لیے کہ وہ فی الحال ثابت ہے تو ماضی میں بھی ثابت ہوگی جیسے چکی کا پانی یعنی اگر ایک شخص نے پانی سے چلنے والی چکی کرائے پر لی اور جب مالک کرایہ لینے آیا تو مستاجر نے کہا بیس دن سے اس میں پانی نہیں آیا ابھی صرف آخری دس دن پانی آیا ہے تو اب آخری دس دن پانی موجود ہونے سے ہم گزشتہ بیس دنوں میں بھی پانی جاری سمجھیں گے )

ایک نصرانی مر گیا اس کے مرنے کے بعد اس کی بیوی نے کہا کہ میں اس کے مرنے کے بعد مسلمان ہوگئی تھی۔ عورت نے یہ بات اس لیے کہی کہ مجھے میراث ملنی چاہیے کیوں کہ اس کی زندگی میں نصرانی تھی اس کے مرنے کے بعد مسلمان ہوئی ہوں تو جب زندگی میں نصرانی تھی تو مجھے میراث ملے گی کیوں کہ اگر یہ عورت اس کی زندگی میں مسلمان ہو جاتی تو اس کو میراث نہ ملتی اس لیے کہ مسلمان کو کافر سے میراث نہیں ملتی اور مرد کے ورثہ نے کہا کہ تم اس کی زندگی میں مسلمان ہوگئی تھی۔ لہٰذا تجھے میراث نہیں ملے گی تو اب ورثہ کی بات کی تصدیق کی جائے گی کہ یہ عورت مرد کی زندگی میں مسلمان ہوگئی تھی۔ لہٰذا اس کو میراث نہ ملے گی یہ ہمارا مذہب ہے جب کہ امام زفر رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت کی تصدیق کی جائے گی کہ وہ مرد کے مرنے کے بعد مسلمان ہوئی تھی۔ لہٰذا اس کو میراث ملے گی۔

امام زفر رحمہ اللہ یہ فرماتے ہیں کہ اسلام ایک نئی پیدا ہونے والی شئی ہے جب یہ ایک نئی پیدا ہونے والی شئی ہے تو اس کے پیدا ہونے کی نسبت قریبی وقت کی طرف کریں گے اور یہ عورت، اسلام کے پیدا ہونے کا وقت مرد کے مرنے کے بعد کا بتا رہی ہے اور ورثہ اسلام کی نسبت مرد کے مرنے سے قبل کی طرف کر رہے ہیں تو ان دونوں وقتوں میں سے قریب وقت وہ ہے جو عورت بیان کر رہی ہے یعنی یہ عورت مرد کے مرنے کے بعد مسلمان ہوئی ہے۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ عورت اصل میں نصرانی تھی تو اس کا اسلام لانا اس کو میراث سے محروم کرنے کا سبب ہے یعنی اسلام کی وجہ سے یہ میراث سے محروم ہوگی اور وہ سبب فی الحال موجود ہے یعنی عورت اور ورثہ کے اختلاف کے وقت عورت مسلمان ہے یعنی فی الحال مسلمان ہے تو ہم ماضی میں بھی مسلمان ہی قرار دیں گے کہ یہ عورت مرد کے مرنے سے قبل مسلمان تھی استصحاب حال پر ہم نے عمل کیا کہ جو شئی فی الحال ثابت ہے اس کو ماضی میں ثابت کر دیا۔ لہٰذا ورثہ کا قول معتبر ہوگا کہ وہ ماضی میں مسلمان ہونے کا دعویٰ کر رہے تھے اور ہم نے جو استصحاب حال سے فیصلہ کیا تو یہ استصحاب حال ایسی دلیل ہے کہ اس کے ذریعے کوئی شئی لازم نہیں کی جاسکتی البتہ اس کے ذریعے شئی کو دور کیا جاسکتا ہے تو لہٰذا عورت نے جو دعویٰ کیا ہے اس کے مطابق اس کو میراث ملنی چاہیے تھی، لیکن ہم استصحاب حال کے ساتھ اس کے مستحق

ہونے کو دفع کر دیا اب یہ میراث کی مستحق نہیں رہی۔

دوسرا مسئلہ مصنف رحمہ اللہ نے **کما فی مسلم** ...... سے ذکر کیا وہ یہ ہے کہ ایک مسلمان کا انتقال ہو گیا اس کی بیوی نصرانیہ تھی اس کے مرنے کے بعد اس کی بیوی نے کہا کہ میں اس کی موت سے قبل مسلمان ہو گئی تھی۔ لہٰذا مجھے میراث ملنی چاہیے اور ورثہ نے کہا کہ تو اس کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہے سو اس کی زندگی میں تم نصرانیہ تھی۔ لہٰذا تجھے میراث نہ ملے گی تو یہاں بھی ورثہ کا قول معتبر ہو گا اور یہاں ہم استصحاب حال پر عمل نہیں کریں گے کہ یہ عورت فی الحال مسلمان ہے لہٰذا مرد کی موت سے قبل بھی مسلمان تھی اس لیے کہ یہاں استصحابِ حال پر عمل کرنے کی صورت میں عورت میراث کی مستحق ہو گی تو اس عورت کو استصحابِ حال کی وجہ سے میراث ملے گی اور یہ بات گزر چکی کہ استصحابِ حال سے کسی شئی کو ثابت نہیں کیا جاتا کہ ہم عورت کے لیے میراث ثابت کر دیں۔

**ومن قال هذا** ..... مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس کسی نے ایک ہزار روپے امانت رکھوائے اور امانت رکھوانے والا مر گیا اس کے بعد مودَع (جس کے پاس امانت رکھوائی گئی) نے ایک شخص کے بارے میں اقرار کیا کہ یہ میت کا بیٹا ہے اور میت کا اس کے علاوہ کوئی وارث نہیں ہے تو قاضی مودَع کو حکم دے گا کہ رقم مقرلہ کے حوالے کر دے اور مودَع نے رقم دے دی پھر کچھ عرصے کے بعد مودَع نے ایک شخص کے لیے اقرار کیا کہ یہ میت کا دوسرا بیٹا ہے اور پہلے بیٹے نے انکار کیا کہ یہ میرا بھائی نہیں ہے تو اب اس مودَع کا اقرار درست نہ ہو گا اور رقم ساری کی ساری پہلے کے پاس رہے گی۔ اس لیے کہ جب اس مودَع نے پہلے لڑکے کے لیے اقرار کیا تھا تو اس کو جھٹلانے والا کوئی نہ تھا کہ وہ اس کو رد کرتا، لیکن جب اس مودَع نے دوسرے کے لیے اقرار کیا تو پہلے بیٹے نے اس کو رد کیا چنانچہ اب ہزار روپے سارے پہلے بیٹے کے ہیں ان میں سے دوسرے کو کچھ نہ ملے گا۔

البتہ یہ مودَع دوسرے بیٹے کے لیے نصف رقم کا ضامن ہو گا یا نہیں ہو گا تو اس میں اختلاف ہے۔ ''صاحب غایۃ البیان'' فرماتے ہیں کہ مودَع ضامن نہیں ہو گا اور صاحب نہایہ فرماتے ہیں ضامن ہو گا۔

**ولا يكفلُ غريمٌ و لا وارثٌ في تركةٍ قسمت بينَ الغرماءِ او الورثةِ بشهودٍ لم يقولوا: لا نعلمُ لهُ غريماً و لا وارثًا آخرَ، و هذا الاحتياطُ ظلمٌ. اى اذا شهدَ الشهودُ للغرماءِ او الورثةِ و لم يقولوا: لا نعلمُ للميتِ غريمًا او وارثًا آخر، قسمتِ**

التركةُ بينهم، و لا يؤخذ منهم كفيلٌ، و قد احتاط بعضُ القضاةِ، لانهٗ لم يوجدِ المكفولُ لهٗ، و هٰذا عند ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ،و عندهما يأخذ القاضى كفيلًا عنهم. وعقارًا قام زيدٌ حجة انهٗ لهٗ و لاخيه ارثًا من ابيهما، قضىٰ لهٗ بنصفهٖ و ترك باقيه مع ذى اليدِ بلا تكفيلهٖ، جحدَ دعواه اولا. هٰذا عند ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ، فان ذا اليدِ قد اختاره الميتُ، فلا يقصر يدهٗ عما ليس مدعيهِ حاضراً، و عندهما ان جحد ذو اليدِ لا يترك الباقى فى يدهٖ، لان الجاهدَ خائنٌ، فيوخَذ منه، و يجعل فى يدِ امينٍ، و ان لم يجحد ترك الباقى فى يدهٖ للابنِ الغائبِ، و اذا ترك فى يدهٖ لا يؤخذ منه كفيلٌ. و المنقولُ مثلهٗ. و قيل يؤخذُ هو منه بالاتفاقِ، اى اذا كانت المسئلةُ فى المنقولِ قيل: هو علىٰ هٰذا الخلافِ، فانه اذا ترك الباقى يدهٖ اذا لم يجحد، ففى صورةِ الجحودِ اولىٰ، لانه مضمونٌ فى يدهٖ، و لو وضع فى يدِ آخر كان امانةً، فالاول اولىٰ. و قيل يؤخذ منه عند الجحود اتفاقًا.

## تشریح:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ راشد کے پاس ایک گھر تھا پھر حبیب آیا اور اس نے دعویٰ کیا کہ یہ میرے باپ کا گھر تھا جس کی وفات ہوگئی ہے اور اس نے میراث میں چھوڑا ہے پھر راشد اس بات کا اقرار کرے گا یا نہیں کرے گا اگر اقرار نہ کرے اور حبیب اس پر گواہ قائم کردے تو پھر تین صورتیں ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ گواہوں نے کہا کہ فلاں شخص نے میراث اپنے ورثہ کے لیے چھوڑی ہے اور ہم ان ورثہ کو نہیں جانتے اور نہ ہی ان کی تعداد معلوم ہے تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی اور حبیب کو کچھ بھی نہ ملے گا یہاں تک کہ ورثہ کی تعداد پر گواہی قائم کردے اس لیے کہ جب تک گواہ ورثہ کی تعداد پر گواہی نہیں دیں گے تو اس شخص کا حصہ معلوم نہ ہوگا پس اگر اس کے لیے فیصلہ کردیا تو مجہول فیصلہ کرنا پڑے گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ گواہوں نے کہا کہ یہ شخص اس میت کا بیٹا ہے اور اس کا وارث ہے اور میت کا اس کے علاوہ وارث ہمیں معلوم نہیں ہے تو اب قاضی سارے ترکے کا اس شخص کے لیے فیصلہ کردے گا اور یہ دونوں صورتیں اتفاقی ہیں۔

تیسری صورت یہ ہے کہ گواہوں نے کہا کہ یہ شخص میت کا بیٹا ہے اور ورثہ کی تعداد معلوم نہیں ہے اور گواہوں نے یہ بھی نہیں کہا کہ ہمیں اس کے علاوہ وارث معلوم نہیں ہے بلکہ صرف یہی بتایا کہ یہ اس میت کا بیٹا ہے تو اب قاضی ترکہ اس شخص کے حوالے کردے گا اور اب اس میں اختلاف ہے کہ اس سے کفیل

لے گا یا نہیں لے گا تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے کفیل نہیں لے گا اس لیے جب اس شخص کا حق ثابت ہو گیا ہے تو اس سے موہوم شئی پر کفیل لینا صحیح نہیں ہے کہ تو اس بات کا کفیل دے کہ اس گھر کا کوئی مدعی نہیں آئے گا تو مدعی کا ہونا ایک موہوم شئی ہے تو موہوم شئی پر کفیل نہ دے گا اور دوسری بات یہ ہے کہ مکفول لہ بھی کوئی نہیں ہے جس کے لیے کفیل لیا جائے۔

صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک قاضی اس شخص سے کفیل لے لے کیوں کہ قاضی غائب لوگوں کی نگہبانی کے لیے مامور ہے اور ظاہر یہ ہے کہ شاید ترکہ میں موجودہ وارث کے علاوہ کوئی وارث غائب ہو پس احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ اس وارث سے کفیل لے تاکہ غائب کا حق محفوظ رہے۔

**وعقار اقام زید** ...... صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ زمان کے قبضے میں ایک گھر تھا پھر واصب نے اس پر گواہی قائم کی کہ یہ گھر میرے والد نے میرے لیے اور میرے بھائی کے لیے میراث میں چھوڑا تو قاضی گھر کا نصف واصب کو دے دے گا اور بقیہ نصف زمان کے پاس رہنے دے گا اور زمان سے کفیل بھی نہیں لے گا، خواہ زمان نے جس وقت واصب نے دعوی کیا تھا اس کے دعوے کا انکار کیا ہو یا اقرار کیا ہو بقیہ نصف زمان کے پاس رہنے دے گا یہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اگر زمان نے دعوی کا انکار کیا تھا پھر اس کے پاس نصف نہ چھوڑے گا بلکہ کسی امانت دار شخص کے حوالے کرے گا اور اگر زمان نے انکار نہیں کیا تھا تو اس کے پاس رہنے دے گا۔

امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ذی الید کو میت نے اختیار کیا تھا اس لیے وہ اپنا گھر اس کے حوالے کر گیا تھا تو اب نصف جو باقی رہ گیا ہے یہ بھی اسی کے پاس رہنے دیا جائے کیوں کہ اس نصف کا مدعی حاضر نہیں ہے وہ تو غائب ہے تو اس کا نصف ذی الید سے لے کر کسی اور کے حوالے کریں اس سے بہتر یہ ہے کہ ذی الید کے پاس ہی رہنے دیں کیوں کہ اس کو میت نے اختیار کیا تھا۔

**والمنقول مثلہ** ...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ مذکورہ بالا صورت تو غیر منقولی شئی میں تھی اور اس میں امام صاحب اور صاحبین رحمہما اللہ کا اختلاف تھا اب اگر وہ شئی منقولی ہو تو اس میں دو قول ہیں، ایک قول کے مطابق اس میں بھی وہی اختلاف ہے جو غیر منقولی میں تھا اور دوسرے قول کے مطابق یہ اتفاقی مسئلہ ہے۔

پہلے قول کے مطاق منقولی شئی میں بھی اختلاف ہے، یعنی جب منقولی میں کسی نے دعوی کیا تو قاضی نے نصف اس کو دے دی اور بقیہ نصف ذی الید کے پاس رہے گی یہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ہے

اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اگر ذی الید نے انکار کیا تھا تو اس سے لی جائے اور امین کو دے دی جائے اور اگر انکار نہیں کیا تو پھر اسی کے پاس رہنے دی جائے۔ یہ مطلب شارح کی عبارت ''قیل ھو علی ھٰذا الخلاف'' کا ہے اس کے بعد شارح رحمہ اللہ کی اگلی عبارت ''فانہ اذا ترك الباقی ..... کا پچھلی عبارت سے تعلق نہیں ہے (شارح کا تسامح فتح الوقایۃ میں دیکھا جاسکتا ہے)

و وصیتُہٗ بثلثِ ما لہٖ علی کلِ شئیٍ، ''و مالی اوما املك صدقۃٌ'' علیٰ مالِ الزکوٰۃِ. ھٰذا عندنا، و عند زفر رحمہ اللہ تعالیٰ یقعُ علیٰ کل شئٍ قضیۃ لاطلاقِ اللفظِ، نحن اعتبرنا ایجابَ العبدِ بایجابِ اللہِ تعالیٰ. فان لم یجد الا ذالك امسك منہ قوتہٗ فاذا ملكَ تصدقَ بما اخذَ، و لم یقدرْ بشئیٍ لاختلافِ احوالِ الناسِ. قیل: المحترفُ یمسكُ لنفسہٖ و عیالہٖ قوتَ یومہٖ، و صاحبُ المستقلِ ما یحتاج الیہ الی وصولِ غلتِہٖ، و اکثر ذالك شھرٌ، و صاحبُ الضیاعِ الیٰ وصولِ ارتفاعِہٖ و اکثر ذالك سنۃٌ، و صاحبُ التجارۃِ الیٰ وصولِ مالِ تجارتِہٖ.

## تشریح:

**و وصیتہ بثلث** ...... مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے وصیت کی کہ میرے مال کا ثلث صدقہ کر دیا جائے تو ہر شئی جو بھی اس کے ترکے میں ہوگی اس کا ثلث صدقہ کر دیا جائے گا۔

**ومالی اوما املك** ...... مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا کہ میرا مال مسکینوں پر صدقہ ہے تو اب اس پر لازم ہے کہ وہ سارا مال جس پر زکوۃ واجب ہوتی ہے یعنی وہ مال جو ان اموال میں ہو جن پر زکوہ واجب ہوتی ہے جیسے سونا، چاندی، اونٹ، بھینس وغیرہ تو اس سارے مال کو صدقہ کر دے خواہ نصاب کو پہنچتا ہو یا نہ پہنچتا ہو اور وہ مال جو اموال زکوۃ سے نہیں ہے، جیسے جائیداد، غلام تو ان کو صدقہ نہیں کرے گا۔ یہ ہمارے مذہب میں ہے جب کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اس صورت میں سب مال صدقہ کرنا ہوگا اس لیے کہ اس نے ''مالی'' اور ''ما املك'' مطلق کہا ہے تو سب مال اس میں داخل ہوگا۔ زکوۃ کے مال کے علاوہ اس سے خارج نہ ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ بندہ کو اپنے اوپر واجب کرنے کا اختیار نہیں ہے جس شئی کو شریعت نے بندہ پر واجب کیا ہے بندہ بھی اسی کو اپنے اوپر واجب کرسکتا ہے اور جس کو شریعت نے بندہ پر واجب نہیں کیا اس کو بندہ بھی اپنے آپ پر واجب نہیں کرسکتا اور یہ بات معلوم ہے کہ شریعت نے بندہ پر ہر شئی کو واجب

نہیں کیا بلکہ کچھ خاص اموال ہیں جن کو شریعت نے واجب کیا ہے تو بندہ بھی انہی کو واجب کر سکتا ہے۔

فان لم یجد ...... سے یہ بتایا کہ اگر ایک شخص کے پاس صرف وہی مال ہو جس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اس کے علاوہ مال نہ ہو اور اس نے اس کی نذر مان لی تو اب یہ سارا مال صدقہ نہ کرے بلکہ اپنی روزی کو روک کر باقی کو صدقہ کر دے اور پھر جب مال حاصل ہو تو اس کو صدقہ کرے اور یہ جو کہا کہ اپنی روزی روک لے تو اس کی مقدار معین نہیں کی گئی کہ کتنی روکے اس لیے کہ لوگ مختلف ہیں تو یہ کہا گیا کہ اگر وہ مزدور ہے تو ایک دن کی روزی روک کر باقی صدقہ کر دے اس لیے کہ اسے ہر دن روزی ملتی ہے اور اگر ایسا شخص ہے جس کی دکانیں اور گھر وغیرہ ہیں تو یہ ایک ماہ کی روزی روک کر باقی صدقہ کر دے اس لیے کہ اس کو روزی ایک ماہ بعد ملتی ہے اور اگر وہ زمین دار ہے تو پھر ایک سال کی روزی روک کر باقی صدقہ کر دے اس لیے اس کو ایک سال بعد روزی ملتی ہے اور اگر وہ صاحب تجارت ہے تو اتنی روزی اپنے پاس روک لے جب تک اسے دوبارہ ملنے کی امید ہو۔

وصحَ الایصاءُ بلا علمِ الوصِی به، لا التوکیلُ. ای جعل شخصًا وصیًا بعد موتِهِ و لم یعلم الوصی بذالك، فبا ع شیئاً من الترکةِ یجوزُ بیعُهٗ، بخلافِ ما اذا و کلَ رجلاً بـالبیعِ و لـم یعلم الو کیلُ بذالك، فبا ع شیئًا، لا یجوزُ بیعُهٗ، و عند ابی یوسف رحـمـه الـلـه تـعـالـیٰ لا یـجـوزُ بیعُ الوصی ایضا. شرط خبرُ عدلٍ او مستورینِ لعزلِ الـو کیـلِ، و لیعلم السیدُ بجنایةَ عبدِهٖ، و للشفیعِ بالبیعِ، و البکرِ بالنکاحِ، و مسلمٍ لم یهـاجـرْ بالشرائعِ، لا بصحةِ التو کیلِ. ای اذا عزلَ المؤ کلُ الو کیلَ، فاخبرهٗ بذالك عـدلٌ او مستورانِ، لا یصح تصرفُهٗ بعد ذالك، و لو اخبرهٗ فاسقٌ او مستورُ الحالِ لا اعتبـار لاخبـارِهٖ، حتی تـجـوزَ صرفُهٗ، و کذا اذا جنیٰ عبدُ خطاءً، فعلم السیدُ بجنایتِهٖ بـاَخبـارِ عـدلٍ او مستـوریـنِ، فبـا ع السیدُ عبدَهٗ یکون مختاراً للفداءِ، و کذا اذا علمَ الشفیعُ ببیعِ الدارِ فسکتَ، ان اخبرهٗ عدلٌ او مستورانِ یکونُ سکوتهٗ تسلیمًا، و کذا فـی عـلـمِ الـبـکـرِ بـانکاحِها اذا سکتت، و المسلمُ الذی لم یهاجر اذا اخبرهٗ عدلٌ او مستورانِ یـجـبُ عـلـیـه الشـرائعُ، اما صحةُ التو کیلِ لا یشترطُ لها ذالك. حتی اذا اخبـرهٗ فـاسقٌ بان فلانا و کلهٗ بالبیعِ فبا ع یجوزُ و ذالك لانه یشترطُ العددُ و العدالةُ فـی الشهـادةِ، لانهـا الزامُ محضٌ، فلا بد من التو کیدِ، و اما التو کیلُ فلیس فیه معنی

الالزامِ اصلًا، فلا یشترطُ فیه شیٌٔ من وصفیِ الشهادةِ، ای العددِ و العدالةِ، اما عزلُ الوکیلِ و نحوهِ فالزامُ من وجهٍ دون وجهٍ، فمن حیث انهٗ لا یبقیٰ لهٗ ولایةُ التصرفِ یکون الزامُ ضررٍ، و من حیث انَّ المؤکلَ یتصرفُ فی حقِ نفسهِ بالعزلِ لیس بالزام، فشرط له احدُ وصفی الشهادةِ.

## تشریح:

**شرط خبر عدل** ...... مسئلہ جاننے سے قبل یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ وہ خبریں جو بندوں کے حقوق کے ساتھ متعلق ہیں وہ تین قسم کی ہیں۔

(۱) وہ خبر جس میں محض الزام ہو یعنی جس خبر کی وجہ سے دوسرے پر کوئی شئی لازم آئے جیسے حقوق کی خبر کہ اس کے ذمے فلاں کا دین ہے یا اس نے شئی غصب کی ہے تو ایسی خبر میں شہادت کی ساری شرائط جاری ہوں گی۔

(۲) وہ خبر جس میں بالکل الزام نہ ہو یعنی کوئی بھی شئی لازم نہ ہو جیسے وکالت کی خبر، مضاربت کی خبر یعنی تجھے فلاں نے وکیل بنایا ہے یا مضارب بنایا ہے تو اب جس نے خبر سنی ہے اس کو اختیار ہے خواہ وکیل بنے یا نہ بنے اس لیے کہ اس میں الزام نہیں ہے تو ایسی خبر کے لیے یہ شرط ہے کہ مخبر ممیز ہو یعنی اس کو اتنا معلوم ہو کہ وہ کیا کہہ رہا ہے اور اس کہنے کا کیا اثر ہوگا اب خواہ وہ بچہ ہو یا بالغ ہو۔

(۳) وہ خبر جس میں من وجہ الزام ہو اور من وجہ الزام نہ ہو۔ جیسے کہ وکیل کو معزول ہونے کی خبر دینا تو اب وکیل کے معزول ہونے کی وجہ سے مولیٰ خود کام کرے گا تو اس اعتبار سے کوئی الزام نہیں ہے اور معزول ہونے کے بعد چوں کہ وکیل کا تصرف کرنا اس کی اپنی ذات کے لیے ہوگا مولیٰ کے لیے نہیں ہوگا تو اس اعتبار سے اس میں الزام ہے تو ایسی خبر میں گواہی کی دو شرطوں میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے گواہی کی دو شرطیں، عدد یعنی دو ہونا اور عدالت ہیں یہ امام اعظم رحمہ اللہ کا مذہب ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اس خبر کا حکم بھی وہی ہے جو دوسری قسم کا تھا یعنی مخبر ممیز ہو۔

اس تمہید کو جاننے کے بعد ہم اصل مسئلہ کی طرف آتے ہیں شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب موکل نے وکیل کو معزول کر دیا اور وکیل کو ایک عادل نے یا دو مستور الحال نے خبر دی تو اب اس کے لیے تصرف جائز نہ ہوگا اس لیے کہ یہ خبر من وجہ الزام ہے اور من وجہ الزام نہیں ہے۔ لہٰذا عدد یا عدالت شرط ہے اور وہ پائی گئی ہے اور اگر اس وکیل کو یہ خبر ایک فاسق یا ایک مستور الحال نے دی تو اب اس وکیل کے لیے تصرف جائز ہوگا اور

اس کی خبر کا اعتبار نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر ایک غلام نے کسی کی جنایت کردی اور مولی کو یہ بات معلوم ہوگئی اس کے باوجود مولیٰ نے اس کو فروخت کردیا تو اب یہ خبر مولیٰ کو ایک عادل یا دو مستور الحال کی بات سے معلوم ہوئی تو اس لیے ان کی خبر حجت ہوگی اور مولیٰ کے لیے اس غلام میں تصرف ناجائز ہوگا۔ لہٰذا اگر مولیٰ نے تصرف کیا تو فدیہ ادا کرے گا۔

اسی طرح اگر شفیع کو ایک عادل نے یا دو مستور الحال نے یہ خبر دی کہ تمہارے پڑوس کا گھر فروخت ہوگیا تو یہ خبر حجت ہوگی لہٰذا شفیع اگر خاموش ہوگیا تو پھر وہ شفعہ نہیں کرسکتا۔

اسی طرح اگر ایک باکرہ لڑکی کو اس کے نکاح کی خبر ایک عادل یا دو مستور الحال نے دی تو اب یہ خبر حجت ہوگی سو اگر وہ خاموش رہی تو یہ رضاء شمار ہوگی۔

اسی طرح اگر ایک شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا اور وہیں رہنے گا تو اب اس کو دینِ اسلام کے فروعی مسائل کا علم نہیں ہے کہ ایک عادل نے یا دو مستور الحال نے اس کی خبر دی تو اب یہ خبر حجت ہوگی لہٰذا اس کو شریعت واجب ہوگی۔

یہ پانچ مسائل مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیے کہ جن میں خبر من وجہِ الزام تھی اور من وجہِ الزام نہ تھی تو اس وجہ سے اس میں شہادت کی دو شرطوں میں سے ایک کا پایا جانا ضروری تھا۔

اما صحۃ التوکیل ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتارہے ہیں کہ وکالت کے لیے شہادت کی دو شرطوں میں سے کسی ایک کا بھی پایا جانا ضروری نہیں ہے۔ لہٰذا اگر کسی کو ایک فاسق نے خبر دی کہ فلاں نے تجھے وکیل بنایا ہے کہ تو اس کا گھر فروخت کردے پھر اس شخص نے گھر فروخت کردیا تو یہ اس کے لیے جائز ہے بہر حال شہادت میں صرف دوسرے پر الزام ہوتا ہے اس وجہ سے اس کا پختہ ہونا ضروری ہے اور وہ پختہ عدد اور عدالت دونوں سے ہوگی، بہر حال وکالت کے اندر بالکل الزام نہیں ہے تو اس میں کسی شئی کی شرط بھی نہیں ہے۔ جب کہ وکیل کو معزول کرنے میں من وجہ الزام ہے اور من وجہ الزام نہیں ہے اس لیے صرف ایک شرط کا پایا جانا ضروری ہے۔

**ولا یضمنُ قاضٍ او امینُہٗ ان باعَ عبداً للغرماءِ. ای باعَ عبداً للمدیونِ لاجلِ الدائنینِ، و اخذَا ثمنہٗ فضاعَ. فاستحق العبد، فیرجعُ المشتری علی الغرماءِ. لانہ تعذرَ الرجوعُ علی قاضٍ فیضمن الغرماءُ، لان القاضی قد عمِل لھم، و امینُ القاضی کالقاضی. و ان باعَ الوصی لھم بامرِ قاضٍ، فاستحق العبد او مات قبل قبضہٖ، فضاعَ**

ثمنهُ رجعَ المشترى على الوصى، و هو عليهم. لان العاقدَ هو الوصى، فعليه الرجوعُ، و الوصى يرجعُ عليهم، لانه عملَ لاجلهم. و لو امرك قاضٍ عالمٍ عادلٍ بفعلٍ قضىٰ به علىٰ هٰذا من رجمٍ او قطعٍ او ضربٍ و سعكَ فعلُهٗ، و صدق عدل جاهلٍ سئل فاحسن تفسيرهٗ، و لم يصدق قول غيرهما. القاضى(١) اما عالمٌ عادلٌ (٢) او جاهلٌ عادلٌ (٣) او عالمٌ غير عدلٍ (٤) او جاهلٌ غيرِ عدلٍ. فالاولُ ان قال: قضيت بقطع يد زيد فاقطعْ يدهٗ، جاز لك قطع يدهٖ. و القاضى الثانى ان قال هٰذا، فلا بدَ من ان تسئلهٗ عن سببهٖ، فان احسنَ تفسيرهٗ وجبَ تصديقهٗ فيجوز لك قطعُ يدهٖ، و اما الاخيران فلا يقبلُ قولُهما. و صدق قاض و قال لزيدٍ: اخذتُ منك الفاً، فقضيتُ بهٖ لعمرٍو، و دفعتُ اليه، اولهٗ: قضيْتُ بقطع يدك فى حقٍ، و ادعىٰ زيدُ اخذهٗ و قطعهٗ ظلماً، و اقر بكونهما فى قضاءٍ هٖ. لان زيدًا لما اقربكون الاخذُ و القضاءُ بقطع اليدِ فى زمانِ قضاءٍ هٖ، فالظاهرُ ان القاضى لا يظلمُ، فالقولُ للقاضى، اما اذا لم يقر بكونهما فى زمانِ قضائهٖ، بل قال: انما فعلْتَ هٰذا قبل التقليدِ او بعدَ العزلِ، فان اقام بينةً علىٰ هٰذا، فالقاضى يكون مبطلًا فى هٰذا الفعل، و ان لم يكن لهٗ بينةٌ فالقولُ للقاضى۔

## تشریح:

**و لو امرك قاض** ......مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی نے کسی سے کہا کہ میں نے اس پر رجم کا فیصلہ کیا ہے لہٰذا اس کو تو رجم کردے یا میں نے اس کے ہاتھ کاٹنے کا فیصلہ کیا تو اس کا ہاتھ کاٹ دے تو اب اس قاضی کا قول ماننا ہے یا نہیں ماننا......؟ تو اس کے بارے میں امام ابومنصور رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر قاضی عالم بھی ہو اور عادل بھی ہو تو اس کا قول مانا جائے اور اگر قاضی جاہل ہے اور عادل ہے تو اس کا قول ماننے کے لیے ضروری ہے کہ اس سے پوچھا جائے کہ آپ نے یہ فیصلہ کس طرح کیا ہے کیوں کہ جاہل ہونے کی وجہ سے غلطی ممکن ہے پھر اگر اس نے کہا کہ فلاں نے میرے پاس آ کر زنا کا اقرار کیا تھا تو اس وجہ سے میں نے یہ فیصلہ کیا تو اس قاضی کا قول بھی مانا جائے گا اور اگر قاضی فاسق ہو اور عالم ہو یا فاسق ہو اور جاہل ہو تو اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔

**و صدق قاضی عدل** ......مصنف رحمہ اللہ جب ان مسائل سے فارغ ہو گئے جن کا فیصلہ قاضی

اپنے زمانہ ولایت میں کرتا ہے تو اب اس مسئلے کا ذکر کیا جس کا تعلق زمانہ ولایت کے بعد کے ساتھ ہے۔
لہٰذا جس مسئلے کو مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیا اس کی صورت یہ ہے کہ قاضی معزول ہو گیا تو اس پر ایک آدمی نے دعوی کیا کہ تو نے مجھ سے ہزار روپے جبراً لیے تھے اور قاضی نے کہا میں نے تجھ پر ان ہزار کا فیصلہ کیا تھا اور ان کو عمرو کے حوالے کیا تھا یا ایک آدمی نے قاضی پر دعوی کیا کہ آپ نے میرا ہاتھ بغیر حق کے کٹوایا تھا اور قاضی نے کہا کہ میں نے تیرا ہاتھ حق کے بدلے کٹوایا تھا اور ان دونوں صورتوں میں مدعی نے اتنی بات کا اقرار کیا کہ یہ کام آپ نے قاضی ہونے کی حالت میں کیا تھا تو اب قاضی کے قول کا اعتبار ہوگا کہ اس نے یہ فیصلہ حق کے بدلے کیے ہیں، ناحق نہیں کیے اس لیے کہ مدعی زید نے جب اس بات کا اقرار کرلیا ہے کہ دونوں فیصلے آپ نے قضاء کی حالت میں کیے ہیں تو ظاہر حال قاضی کے ساتھ ہے کہ قاضی ظلم کے ساتھ فیصلہ نہیں کرتا اور معتبر قول اس شخص کا ہوتا ہے جس کے ساتھ ظاہرِ حال ہو۔

اور اگر مدعی نے کہا کہ آپ نے فیصلہ قضاء سے معزول ہونے کے بعد کیا ہے یا قاضی بننے سے قبل کیا اور قاضی نے کہا کہ نہیں بلکہ میں نے قاضی ہونے کی حالت میں یہ فیصلہ کیا ہے تو اب مدعی نے اگر اس پر گواہی قائم کردی کہ فیصلہ قضاء کے عہدہ سے قبل یا بعد میں ہوا تو قاضی اس فعل میں باطل ہوگا اور اگر مدعی کے پاس گواہی نہیں ہے تو پھر معتبر قول قاضی کا ہی ہوگا۔

# كتاب الشهادة و الرجوع عنها

لغوی معنی ''اخبار قاطع'' ہے اور شرعی معنی ''اخبار صدق لاثبات حق بلفظ الشهادة فی مجلس القضاء'' یعنی وہ سچی خبر جو حق ثابت کرنے کے لیے لفظِ شہادت کے ساتھ مجلسِ قضاء میں ہو۔

هِيَ اخبارٌ بحقٍ للغيرِ على آخرَ. الاخباراتُ ثلثةٌ، اما بحقٍ للغيرِ على آخرَ، و هو الشهادةُ، او بحقٍ للمخبرِ علىٰ آخرَ، و هو الدعوىٰ، او بالعكسِ، و هو الاقرارُ. و يجبُ بطلبِ المدعى، و سترُها فى الحدودِ ابرُ. اى افضلُ. و يقول فى السرقة: اخذَ، لا: سرقَ. انما يقولُ: اخذَ، لئلا يضيعَ حقُ المالكِ، و لا يقول: سرقَ، لئلا يجبَ الحدُ. و نصابُها للزنا اربعةُ رجالٍ، و للقودِ و باقى الحدودِ رجلانِ، و للبكارةِ و الولادةِ و عيوبِ النساءِ فيما لا يطلعُ عليه الرجالُ امرأةٌ. انما قال هٰذا لان عيوبَ النساءِ اذا كانت مما يطلعُ عليه الرجالُ كالاصبعِ الزائدةِ مثلا، لا يكفى شهادةُ امرأةٍ. و لغيرِها مالاً كان او غيرَ مالٍ، كنكاحٍ و رضاعٍ و طلاقٍ و وكالةٍ و وصيةٍ رجلانِ او رجلٌ و امرأتانِ. انما قال: مالًا او غيرَ مالٍ، لانه فيهِ خلافُ الشافعى رحمه اللّٰه تعالىٰ فان غيرَ المالِ لا تقبلُ فيه شهادةُ رجلٍ و امرأتينِ عندهُ، بل هٰذا مخصوصٌ بالمالِ. و شرطَ للكلِ العدالةَ و لفظُ الشهادةِ. اعلم ان العدالةَ شرطَ عندنا لوجوبِ القبولِ، لا لصحةِ القبولِ، فغيرَ العدلِ لا يجبُ على القاضى ان لا يقبلَ شهادتَهٗ اما ان قبلَ و حكمَ بهٖ صحَ حكمهُ. فلم يُقبل ان قال: اعلم او اتيقنُ.

## تشریح:

ویجب بطلب ...... مسئلہ یہ ہے کہ گواہی مدعی کے مطالبے کی وجہ سے واجب ہو جاتی ہے جب کہ مدعی قاضی کے پاس مطالبہ کرے یا پھر ضرورت کے وقت طلب کرے اور اگر قاضی ظلم کے ساتھ فیصلہ کرتا ہے یا گواہی قبول نہیں کرتا تو پھر گواہی واجب نہ ہوگی۔ اور گواہی کو حدود و قصاص میں چھپانا افضل ہے۔

البتہ گواہ کو اختیار ہوگا خواہ گواہی دے یا نہ دے لیکن اگر نہ دے تو یہ افضل ہے۔ اگر گواہی چوری کے بارے میں ہے تو پھر گواہ ''اخذ'' کہے اور ''سرق'' نہ کہے اب یہ چوری بھی حدود کی قسم ہے، لیکن یہاں گواہ کو گواہی نہ چھپانے کا حکم ہے اس لیے کہ اگر گواہی چھپائے گا تو مالک کا حق ضائع ہو جائے گا۔

لہٰذا مالک کا حق بچانے کے لیے گواہی تو دے لیکن پھر بھی ''سرق'' کے ساتھ نہ دے کیوں کہ لفظ ''سرق'' چوری میں صریح ہے تو اس کی وجہ سے حد واجب ہوگی۔ لہٰذا حد سے بچانے کے لیے اخذ کہے کیوں کہ ''اخذ'' میں دونوں احتمال ہیں کہ مال چوری کے ساتھ لیا ہو یا غصب کے ساتھ لیا ہو، جب اس میں دونوں احتمال ہیں تو حد واجب نہ ہوگی البتہ مال واجب ہو جائے گا۔

**و نصابها للزنا** ...... شہادت کی کل چار اقسام ہیں: (۱) زنا کی گواہی۔ (۲) زنا کے علاوہ باقی حدود و قصاص کی گواہی۔ (۳) اس شئی کی گواہی جس پر مرد مطلع نہیں ہو سکتے۔ (۴) ان کے علاوہ باقی معاملات کی گواہی خواہ مال ہو یا غیر مال ہو۔

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان چاروں اقسام میں گواہی کے نصاب کو ذکر کیا ہے۔ لہٰذا فرمایا ہے کہ زنا کی گواہی میں نصاب چار مرد ہیں۔ چار ہونا صرف زنا کے ساتھ نص کی وجہ سے خاص ہے۔ بہر حال مرد ہونا اس لیے کہ زنا حد ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ حد شبہے کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ لہٰذا عورت کی گواہی میں شبہ ہے تو اس لیے مرد ہونا ضروری ہے۔ زنا کے علاوہ باقی حدود و قصاص میں دو مردوں کی گواہی معتبر ہوگی اور اس شئی میں جس پر مرد مطلع نہیں ہو سکتے اس میں ایک عورت کی گواہی معتبر ہوگی اور اگر کوئی مرد ایسی شئی کے بارے میں (جس پر مرد مطلع نہیں ہو سکتے) گواہی دے دے تو اس کی گواہی بھی معتبر ہوگی کہ وہ یوں کہے کہ اچانک میری نظر اس جگہ پڑی تھی تو اس میں یہ عیب تھا تو قاضی اس کی گواہی قبول کرے گا۔

**و انما قال** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ ایک قید کا فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ جو فرمایا کہ وہ ایسا عیب ہو جس پر مرد مطلع نہ ہو سکتا ہو لہٰذا اگر مرد مطلع ہو سکتا ہو تو پھر مرد کی گواہی بھی جائز ہوگی جیسے ایک مرد نے گواہی دی کہ فلاں عورت کی ایک انگلی زائد ہے تو ایسے عیب میں عورت کی گواہی کافی نہ ہوگی۔

**و انما قال مالا او غیر مال** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ مال اور غیر مال میں ہمارے نزدیک دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی جائز ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک مرد کے ساتھ دو عورتوں کی گواہی صرف مالی معاملات میں قبول ہوگی۔ جیسے عاریت، کفالت

وغیرہ ہے اور باقی معاملات میں قبول نہ ہوگی۔

و شرط للکل ...... سے یہ بتایا کہ تمام گواہوں کے لیے دو اشیاء شرط ہیں۔(۱) عدالت۔(۲) لفظ شہادت۔

عدالت یہ ہے کہ گواہ کی نیکیاں اس کے گناہوں سے زیادہ ہوں اور وہ گواہ کبیرہ گناہوں سے بچتا ہو اور صغیرہ پر اصرار نہ کرتا ہو اور اب ہمارے نزدیک عدالت اس بات کی شرط ہے کہ قاضی پر قبول کرنا واجب ہے یعنی اگر گواہ عادل ہوں تو قاضی کو گواہی قبول کرنے پر مجبور کیا جا سکتا ہے اور اگر گواہ عادل نہ ہوں تو قاضی کو مجبور نہیں کر سکتے ہاں اگر قاضی خود قبول کر لے اور فیصلہ کر دے تو فیصلہ صحیح ہوگا، پس قاضی کو مجبور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ غیر عادل کی گواہی قبول کرے۔

ولایسألُ قاضٍ عن شاهدٍ بلا طعنِ الخصمِ. ای لا یسألُ القاضیْ و لا یتفحصُ ان الشاهدَ عدلٌ او غیرَ عدلٍ، اذ لم یطعن الخصمُ فیه. الا فی حدٍ و قودٍ، و قالا: یسألُ فی الکلِ سرًا و علناً، و بہٖ یفتیْ فی زماننا، و یکفیْ سراً. لانه قد قیل: تزکیةُ العلانیةِ بلاءٌ و فتنةٌ، فان المزکیْ انْ اعلنَ بمساوی الشاهدِ یهیجُ بینهما عداوةٌ و بغضٌ، و ربما یمنعهُ الخوفُ او الحیاءُ او غیرُهما عن ان یقولَ فی الشاهد ما هو حقٌ. و کفیٰ للتزکیةِ "هو عدلٌ" فی الاصحِ. فانهُ قد قیل: لا بد ان یقولَ: "هو عدلٌ جائزُ الشهادةِ" لٰکن الاصحَ هوَ الاولُ، لان الحریةَ ثبتَ بدارِ الاسلامِ، فاذا قال: "هو عدلٌ" یکونُ جائزَ الشهادةِ. و لا یصحَ تعدیلُ الخصمِ بقولهٖ "هو عدلٌ اخطأ او نسیَ" فان قال: "عدلٌ صدقَ" یثبتُ الحقُ و کفیٰ واحدٌ للتزکیةِ و ترجمةِ الشاهدِ و الرسالةِ الی المزکی، و الاثنان احوطُ. هٰذا عند ابی حنیفة رحمه و ابی یوسف رحمهما اللّٰه تعالیٰ، و اما عند محمد رحمه اللّٰه تعالیٰ یجبُ الاثنانُ، و هٰذا فی تزکیةِ السرِ، اما فی تزکیةِ العلانیةِ، فقد قال الخصافُ رحمه اللّٰه تعالیٰ: یجبُ الاثنان اجماعاً، لانها فی معنی الشهادةِ، حتی لا یصحَ تزکیةُ العلانیةِ من العبدِ، و لا بد ان یکون المزکی عدلاً، فلا تقبلُ تزکیةُ الفاسقِ و مستورِ الحالِ.

## تشریح:

ولایسئل قاض ...... مسئلہ یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک گواہی میں عدالت شرط ہے اب امام اعظم

رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ظاہری عدالت ہونی چاہیے کہ ہر مسلمان ظاہری عادل ہوتا ہے لہٰذا اس کی گواہی قبول ہوگی یہ اس وقت ہے جب مدعیٰ علیہ نے گواہوں پر کوئی طعن نہیں کیا اگر مدعیٰ علیہ طعن کرے تو پھر قاضی گواہ کی تعدیل کروائے گا۔ البتہ حدود وقصاص چوں کہ شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں اسی لیے ان میں قاضی تعدیل کروائے گا خواہ مدعی طعن کرے یا نہ کرے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا مذہب یہ ہے کہ تمام مسائل میں خواہ حدود وقصاص ہو یا ان کے علاوہ کوئی دوسرا مسئلہ ہو، قاضی ہر مسئلے میں گواہ کی تعدیل کروائے گا۔ تزکیہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) سری۔ (۲) اعلانیہ۔

سری تزکیہ یہ ہے کہ قاضی ایک پرچی میں گواہ کا نسب، اس کا رنگ اور اس کی مسجد، کہ فلاں مسجد میں نماز پڑھتا ہے لکھ کر وہ پرچی اپنے امین کو دے دے تا کہ وہ اس پرچی کو مزکی (تزکیہ کرنے والا جو مقرر ہوتا ہے) تک پہنچا دے اور وہ مزکی اس گواہ کے پڑوسیوں سے اور بازار میں اس کے ساتھیوں سے اس کے بارے میں معلوم کرے گا۔ اگر اس گواہ کا عادل ہونا معلوم ہو جائے تو قاضی کے خط میں اس کے نام کے نیچے لکھ دے۔ ''**عادل جائز الشهادة**'' اور اگر اس گواہ کا فاسق ہونا معلوم ہو تو اس کے نیچے کچھ بھی نہ لکھے تا کہ مسلمان کی توہین نہ ہو اور اگر اس گواہ کا نہ عادل ہونا معلوم ہو اور نہ ہی فاسق ہونا معلوم ہو تو اس کے نیچے ''مستور'' لکھ دے اور یہ خط دوبارہ قاضی کی طرف واپس بھیج دے۔

علانیہ تزکیہ یہ ہے کہ قاضی عدالت کے اندر گواہ اور مزکی کو جمع کرے اور گواہ کے سامنے مزکی سے کہے کہ یہ وہ شخص ہے جس کی تعدیل آپ نے کرنی ہے اور اس کی طرف اشارہ بھی کرے اور فتویٰ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے قول پر ہے کہ قاضی گواہ کی تعدیل کروائے گا خواہ مدعیٰ علیہ طعن کرے یا نہ کرے۔

**و یکفی سراً** ...... سے یہ بتایا کہ سری اور علانیہ تزکیہ دونوں جائز ہیں، لیکن ہمارے زمانے میں قاضی صرف سری تزکیہ کروائے اس لیے کہ اگر علانیہ تزکیہ کروائے گا تو پھر گواہوں اور مزکی کے درمیان دشمنی ہو جائے گی اور گواہ مزکی کو تکلیف بھی دے سکتے ہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ کبھی گواہ خطرناک انسان ہوتا ہے لہٰذا مزکی ڈرے گا کہ وہ حق بات قاضی کو بتائے یا گواہ ایسا شخص ہوتا ہے کہ مزکی کو حیاء آتی ہے کہ اس کے بارے میں کچھ کہے اس لیے تزکیہ سری کافی ہوگا۔

**و کفی للتزکیة** ...... سے یہ بتایا کہ مزکی جب گواہ کی تعدیل کرے اور اس کو عادل پائے تو اب بعض کے نزدیک صرف ''**هو عدل**'' لکھ دے اور بعض کے نزدیک ''**هو عدل جائز الشهادة**'' لکھے اس لیے کہ غلام بھی عادل ہوتا ہے۔ حالاں کہ وہ گواہی نہیں دے سکتا اس لیے صرف ''**هو عدل**''

نہ کہے بلکہ ''جائز الشهادة'' بھی ساتھ ملائے اور جن کے نزدیک صرف ''هو عدل'' لکھے وہ فرماتے ہیں کہ آزاد ہونا، تو دار الاسلام کی وجہ سے ثابت ہوگیا کہ یہ دار السلام میں ہے۔ لہٰذا ہر ایک مسلمان ہے تو جب یہ عادل ہے تو اس کی گواہی بھی جائز ہوگی لہٰذا صرف ''هو عدل'' لکھے اور ''جائز الشهادة'' نہ لکھے اور شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسی کو اصح کہا ہے۔

ولـمـنْ سمعَ بيعاً او اقراراً، او حكمَ قاضٍ، او رأىٰ غصباً، او قتلاً ان يشهدَ بـه و ان لَمْ يشهدْ عليه. فقوله: "ان يشهدَ بهٖ" مبتدأٌ، و لمنْ سمعَ خبرُهٗ مقدماً عليه، و سـمـاعُ البيعِ انهٗ قد سمع. قولُ البائع "بعتُ" و قول المشترى "اشتريْتُ". و يقول: اشهـد، لا "اشهـدنـى". اى فى صـورـة لـم يشهـد الـمشهـودُ عليـه. و لا يـشهـدُ على الشهـادـة مـا لم يُشهدْ عليها، فلا يشهد عليها مَنْ سمع شهادةَ شاهد او الاشهادَ على الشهـادـةِ. اى سـمـع رجـل اداءَ الشهـادـةِ عـنـد الـقاضى، لا يسع لـهٗ ان يشهدَ على شهادتِهٖ، و كـذا ان سـمـع اشهادَ الشاهدِ رجلاً آخر علىٰ شهادتِهٖ، لا يسعُ ان يشهدَ عـلـى شهـادتِهٖ، لانه ما حملَه، و انما حملَ غيرهُ. و لا يشهد مَنْ رأىٰ خطهٗ و لم يذكرْ شهـادتَـهٗ. هـٰذا عـنـد ابـى حنيفة رحمه اللّٰه تعالىٰ، لان الخطَ يشبهُ الخطَ، و عندهما يـحـل اذا عـلـمَ ان هـٰذا خـطـه، لان الـتـغيـيرَ فيه نادرٌ و قيل: فيما ذكر انهٗ لا يشهدُ لا خـلافَ فيـه، و انـمـا الـخلافُ فيما اذا وجدَ القاضى شهادتَهٗ فى ديوانهِ، لان ما يكونُ تـحـت ختمِهٖ يؤمنُ عليه التغيير بخلافِ الصلكِ، فانهٗ فى يدِ الخصمِ. و لا بالتسامعِ بلاعيانِ الا فى النسبِ و الموتِ و النكاحِ و الدخولِ و و لايةِ القاضى و اصلِ الوقفِ اذا اخبر بهـا عـدلانِ او رجلٌ و امرأتانِ. اذا كانوا عدولًا، و المرادُ باصلِ الوقفِ ان هـٰذه الضيعةَ وقفٌ علىٰ كذا فبيانُ المصرفِ داخلٌ فى اصلِ الوقفِ، اما الشروطُ فلا يحلُ فيها الشهادةُ بالتسامعِ.

## تشریح:

و لـمـن سـمـعَ...... مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے بیع کو سنا کہ فلاں، فلاں کے درمیان بیع ہوئی ہے، پھر بائع و مشتری میں جھگڑا ہوگیا تو یہ سامع گواہی دے سکتا ہے یا پھر ایک شخص نے کسی کے اقرار کو سنا تو اب اس کے لیے گواہی دینا جائز ہے، اسی طرح قاضی کے فیصلے کو سنا تو گواہی دینا جائز ہے اور اگر کسی نے قتل یا غصب ہوتے ہوئے دیکھا تو اگر گواہی دینا چاہے تو یوں کہے میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں نے

فلاں کو قتل کیا اور بیع کی صورت میں یوں کہے گا میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں، فلاں کے درمیان بیع ہوئی تھی۔ یہ نہیں کہے گا کہ مجھے گواہ بنایا اس لیے کہ اس کو گواہ نہیں بنایا گیا۔

**ولا یشهد علی الشهادة** ...... سے یہ بتایا کہ کسی شخص کے لیے گواہی پر گواہی دینا اس وقت ناجائز ہے جب تک اس کو گواہ نہ بنالیا جائے۔ لہٰذا اگر ایک شخص نے عدالت میں کسی گواہ کی گواہی سنی تو اب اس شخص کے لیے جائز نہیں کہ یہ اس گواہ کی گواہی پر گواہی دے یعنی اب اس شخص کے لیے جائز نہیں کہ خود بھی اسی بات کی گواہی دینے لگے۔

**ولا یشهد من رای** ...... مسئلہ یہ ہے کہ گواہ نے ایک پرچے میں اپنی لکھائی سے گواہی لکھی ہوئی دیکھی اور اس کو معاملہ یاد نہ آیا تو اب اس کے لیے اس خط کو دیکھ کر گواہی دینا ناجائز ہے اس لیے کہ خط دوسرے خط کے مشابہ ہوتا ہے۔ لہٰذا اب اس خط میں شک ہوگیا کہ آیا یہ اس گواہ کا خط ہے یا نہیں چنانچہ شک کی وجہ سے علم حاصل نہ ہوگا۔ جب علم حاصل نہ ہوگا تو گواہی دینا بھی ناجائز ہے۔ فقیہ ابواللیث اور شمس الائمہ سرخسی رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ گواہی کا ناجائز ہونا امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے۔ جب کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس گواہ کے لیے جائز ہے کہ وہ گواہی دے جب کہ اس کو اتنا یاد ہو کہ یہ میرا خط ہے کیوں کہ خط کے اندر تبدیلی نادر ہے تو جب تبدیلی نادر ہے تو اس کی وجہ سے گواہی کو ناجائز نہیں قرار دیں گے۔ بلکہ گواہی دینا جائز ہوگی۔

**وقیل فیما ذکر** ...... سے یہ بتایا کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ گواہ کا مسئلہ اتفاقی ہے کہ اس کے لیے گواہی دینا ناجائز ہے۔ اختلاف اس صورت میں ہے جب قاضی نے اپنے دیوان میں ایک پرچے پر گواہی لکھی ہوئی دیکھی اور مشہود لہ یعنی مدعی قاضی کے پاس آیا کہ آپ نے اس وقت گواہی لے لی تھی، لیکن فیصلہ نہیں کیا تھا تو اب فیصلہ کردیں تو اب امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس گواہی کو دیکھ کر قاضی کے لیے یہ فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک قاضی کے لیے فیصلہ کرنا جائز ہے، اس لیے کہ یہ گواہی قاضی کے دیوان میں تھی اور اس پر مہر لگی ہوئی تھی تو اس میں تبدیلی نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا فیصلہ کرنا جائز ہے۔ بخلاف اس گواہ کے جس کی گواہی اقرار نامہ میں لکھی ہوئی ہو کیوں کہ وہ اقرار نامہ تو مدعی (مشہود لہ) کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔ لہٰذا اس میں تبدیلی کا امکان تھا تو اس کے لیے گواہی دینا ناجائز تھا۔

**ولا بالتسامع** ...... مسئلہ یہ ہے کہ گواہی سننے کی وجہ سے دینا جائز نہیں ہے کیوں کہ گواہی یعنی "شهادت" اصل میں "مشاهدة" سے مشتق ہے۔ لہٰذا "مشاهدة" کے معنی کی رعایت ضروری ہے اور وہ دیکھنے سے حاصل ہوگا سننے سے حاصل نہ ہوگا تو اصول یہ ہے کہ سننے کی وجہ سے گواہی دینا ناجائز

ہے۔لیکن کچھ امور اس اصول سے خارج ہیں اور وہ امور نکاح اور نسب اور موت اور دخول اور قاضی کی ولایت اور وقف کی شئی کے بارے میں سننا۔یعنی جب ان امور کے بارے میں انسان اگر دو عادل شخصوں سے یا ایک مرد اور دو عورتوں سے سنے تو اس کے لیے جائز ہے کہ ان کے بارے میں گواہی دے اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو اصل وقف فرمایا ہے تو اس سے مراد وقف کی جائیداد ہے اور مصرف کا بیان بھی اصل وقف میں داخل ہے۔یعنی اگر ایک شخص نے کسی شئی کے وقف ہونے کے بارے میں سنا تو یوں گواہی دے کہ فلاں جگہ، مسجد کے لیے وقف کی گئی ہے اور وقف کی جو شرائط ہوتی ہیں تو ان شرائط کی صرف سننے کے ساتھ گواہی نہیں دے گا بلکہ خود جا کر دیکھے پھر گواہی دے۔

و يَشهدُ رائیْ جالسِ مجلسَ القضاءِ يدخلُ عليه الخصومُ انهُ قاضٍ، و رجلٍ و امرأةٍ يسكنانِ بيتاً و بينهما انبساطُ الازواجِ انها عرسهُ، و شئٌ سوی الرقيقِ فی يدِ متصرفٍ كالملاكِ انهُ لهُ. فقولهُ "و رجلٍ و امرأةٍ" عطفٌ علی قولهِ "جالسٍ" و قولهُ "انها عرسهُ" عطفٌ علی قوله "انه قاضٍ" فهٰذا من بابِ العطفِ علی معمولیْ عاملينِ مختلفينِ و المجرورُ مقدمٌ، فان "جالسَ" معمولُ "راءٍ" و "انه قاضٍ" معمولُ "يشهد". و انما قالَ: سوی الرقيقِ، لان الآدمیَ لهُ يدٌ علی نفسِهِ، فيدفعَ يدَ الغيرِ عن نفسهِ، و المراد انسانٌ يعبر عن نفسِهِ، حتی لو لم يعبرْ عن نفسِهِ كالصغيرِ و الصغيرةِ، فانهما لا يدَ لهما، فيعتبرُ يدُ الغيرِ. فان اقرَ للقاضِی ان شهادتهُ بالتسامعِ او بحكمِ اليدِ بطلتْ. اقول: هٰذا يؤكدُ قولَ ابی يوسفَ رحمه اللّٰه تعالیٰ ان بمجردِ اليدِ لا تحلُ الشهادةِ، بل يشترط ان يقع فی قلبهِ انه ملكهُ فانه قد قيل: ان قولَ ابی يوسفَ رحمه اللّٰه تعالیٰ تفسيرٌ لاطلاقِ قول محمدٍ رحمه اللّٰه تعالیٰ فی الرواية، و ذالك لان مجردَ اليدِ لو كان سبباً للملكِ لما ابطلَ عند الاظهارِ سببُ الشهادةِ، فاذا تبينَ انهُ يشهدُ بمجردِ اليدِ بطلتْ شهادتهُ. و مَنْ شهد انهُ شهد دفنَ زيد، او صلّی عليه قبلتْ، و هو عيانٌ. لان معاينةَ الموتِ لا يكون الا مِن واحدٍ اواثنين، فحضورُ الدفنِ او الصلاةِ بمنزلةِ المعاينةِ، و لا يجری فی مثلِ ذالك التلبيسُ عادةً.

تشریح:

**ویشھد رائی** ...... مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو مجلسِ قضاء میں بیٹھے ہوئے دیکھا کہ لوگ اس پر اپنے جھگڑے اور معاملات پیش کر رہے ہیں اور وہ ان کا فیصلہ کر رہا ہے تو اب اس دیکھنے والے کے لیے جائز ہے کہ وہ اس بات کی گواہی دے کہ یہ قاضی ہے۔ یا ایک شخص نے ایک مرد اور عورت کو دیکھا کہ ان میں میاں بیوی والا تعلق ہے کہ دونوں ایک ہی مکان میں رہتے ہیں تو اس دیکھنے والے کے لیے جائز ہے کہ وہ اس بات کی گواہی دے کہ یہ عورت اس شخص کی بیوی ہے۔ یا ایک شخص نے کسی کے پاس غلام کے علاوہ کوئی شئ دیکھی جیسے گھوڑا وغیرہ دیکھا پھر وہی گھوڑا کچھ دنوں بعد دوسرے شخص کے پاس دیکھا دراں حالکہ پہلا شخص دوسرے پر دعویٰ کر رہا ہے کہ یہ گھوڑا میرا ہے تو اب اس دیکھنے والے کے لیے جائز ہے کہ یہ گواہی دے کہ یہ گھوڑا پہلے شخص کا ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک گواہی دینا، اس وقت جائز ہوگا جب گواہ کے دل میں یہ بات پکی ہو کہ یہ گھوڑا پہلے شخص کا ہے، دل میں بات پختہ ہوئے بغیر گواہی دینا جائز نہیں ہے۔

**و انما قال** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ متن میں مذکور ''سوی الرقیق'' کی قید کا فائدہ بیان کر رہے ہیں اب یہ بات جان لینی چاہیے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کیقبضے میں غلام دیکھے تو دو صورتیں ہیں وہ غلام بڑا ہوگا یا اتنا چھوٹا ہوگا کہ اپنی بات کی تعبیر نہ کر سکتا ہو اگر وہ غلام اتنا چھوٹا ہو کہ اپنی بات کی تعبیر نہ کر سکتا ہو تو اس کا اپنی ذات پر قبضہ نہیں ہوتا۔ لہٰذا غیر کے قبضے کا اعتبار ہوگا جب غیر کے قبضے کا اعتبار ہوگا تو اگر کسی نے چھوٹا غلام کسی کے قبضے میں دیکھا تو اس دیکھنے والے کے لیے گواہی دینا جائز ہے کہ یہ اس کا غلام ہے اور اگر وہ غلام بڑا ہو جو اپنی بات کی تعبیر کر سکتا ہو خواہ وہ بالغ ہو یا بالغ نہ ہو تو اتنے بڑے کا اپنی ذات پر قبضہ شمار ہوتا ہے لہٰذا غیر کا قبضہ ان پر معتبر نہ ہوگا جب غیر کا قبضہ معتبر نہ ہوگا تو اگر اتنا بڑا غلام کسی کے ساتھ دیکھا تو اس کے لیے گواہی دینا جائز نہیں کہ یہ اس کا غلام ہے۔

**فان اقر للقاضی** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ جس شخص نے سننے کے ساتھ گواہی دی یا کسی کے پاس شئ دیکھ کر اس کی ملک ہونے کی گواہی دی اور قاضی کے پاس اقرار کر لیا کہ میں نے گواہی سننے کی وجہ سے یا قبضہ دیکھنے کی وجہ سے دی تھی تو اس کی گواہی باطل ہو جائے گی۔

**اقول ھذا** ...... یہاں سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ یہ مسئلہ کہ اقرار کی وجہ سے گواہی باطل ہو جائے گی۔ یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کی تاکید کر رہا ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک صرف قبضہ دیکھ لینے سے گواہی دینا جائز نہیں ہے جب تک دل میں یہ بات پختہ نہ ہو جائے کہ یہ شئ اسی کی ہے تو امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے اس مسئلے سے، امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کی تاکید ہو رہی ہے، اس وجہ سے بعض نے یہ بات کہی ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول امام

محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے مطلق قول کی تفسیر ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے مسئلہ مطلق ذکر کیا تھا کہ قبضہ دیکھتے ہی گواہی دینا جائز ہے تو اس کی تفسیر امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول سے ہوتی ہے کہ اس کے ساتھ یہ بات بھی ضروری ہے کہ دل میں یہ بات پختہ ہو جائے کہ یہ اس کی ملک ہے یعنی امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی دل میں یہ بات ہونا ضروری ہے، لیکن امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے مطلق کہہ دیا ہے اب رہی یہ بات کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کی تفسیر کیوں بن رہا ہے......؟
اس لیے کہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے کہ صرف قبضہ دیکھنے کے ساتھ گواہی دینا جائز ہے اگر صرف قبضہ ہی مالک بننے کا سبب ہوتا تو جب گواہ نے قاضی کو یہ بتایا کہ میں نے گواہی صرف قبضہ دیکھ کر دی ہے تو اس کی گواہی باطل نہ ہوتی تو جب قاضی کے سامنے اظہار کرنے کی وجہ سے گواہی باطل ہوگئی تو یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک صرف قبضہ مالک بننے کا سبب نہیں ہے بلکہ ساتھ یہ بات بھی ضروری ہے کہ دل میں یہ بات واقع ہو کہ یہ شخص اس شئی کا مالک ہے۔

# باب قبول الشهادة و عدمه

تقبلُ الشهادةُ من اهلِ الاهواءِ الا الخطابية. اهلُ الاهواءِ اهلُ القبلةِ الذين لا يكونُ معتقدُهم معتقدَ اهلِ السنةِ، و هم الجبريةُ و القدريةُ و الروافضُ و الخوارجُ و المعطلةُ و المشبهةُ، و كلُ منهم اثنا عشرَ فرقةً، فصارو اثنين و سبعين فرقا و البعضَ فرقوا بين الهوى الذى هو كفرٌ، كالقول بانهُ تعالىٰ جسمٌ و الهوى الذى ليس بكفر، و عند الشافعى رحمه اللّٰه تعالىٰ لا تقبل شهادتهم لفسقِهم، قلنا: لم يقعْ فى الاعتقادِ الباطلِ الا ديانةً، و الكذبُ عند الجميعِ حرامٌ، و اما الخطابيةُ فهم من غلاةِ الروافضِ يعتقدونَ الشهادةَ لكلِ مَنْ حلفَ عندهم، و قيل: يرَوْنَ الشهادةَ لشيعتِهم واجبَة. و الذمى على مثلهٖ و انْ خالفا ملة، و على المستأمنِ، و المتسأمنُ على مثلهٖ ان كانا من دارٍ واحدةٍ. شهادةُ الذمِى تقبلُ عندنا، و عند المالكِ و الشافعى رحمهما اللّٰه تعالىٰ لا تقبلُ، ثم عندنا انما تقبلُ على الذمِى و المستأمنِ و ان خالفَا ملةً كالنصارىٰ و المجوسِ، فان الكفرَ كلهُ ملة واحدةً، و لا تقبلُ على المسلمِ، وشهادةُ المستأمن تقبلُ على المستأمنِ ان كانَا من دارٍ واحدٍ، و ان كانَا من دارَيْنِ. كالتركِ و الرومِ فلا تقبلُ، و لا تقبلُ ايضا على المسلمِ، و لا ايضا على الذمِى.

## تشریح:

اہل اھواء کی گواہی قبول ہوگی، مگر خطابیہ کی گواہی قبول نہ ہوگی "ھوی" کہا جاتا ہے نفس کا ان خواہشات کی طرف مائل ہونا جن کے ساتھ لذت حاصل ہوتی ہے اور اھل اھواء وہ اہل قبلہ ہیں کہ جن کا اعتقاد اہل سنت والا اعتقاد نہیں ہے اور وہ چھ فرقے ہیں۔

(۱) جبریہ۔ (۲) قدریہ۔ (۳) روافض۔ (۴) خوارج۔ (۵) معطلہ۔ (۶) مشبہ۔ اور ان چھ فرقوں میں سے ہر ایک کے بارہ فرقے ہیں۔ لہٰذا چھ کو بارہ میں ضرب دینے سے کل بہتر فرقے ہوئے۔

بعض احناف نے گواہی کے قبول ہونے کا دارومدار خواہش پر رکھا ہے کہ اگر وہ خواہش کفر ہے جیسے یہ عقیدہ کہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہے تو ان کی گواہی قبول نہ ہوگی اور اگر خواہش کفر نہیں ہے تو اس کی گواہی قبول ہوگی اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اھل اھواء کی گواہی قبول نہیں کرتے اس لیے کہ یہ فاسق ہیں اور فسق بھی اعتقاد کے اعتبار سے ہے۔ لہٰذا ان کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

احناف نے یہ جواب دیا کہ یہ فرقے باطل اعتقاد میں دیانت سے ہی پڑے ہیں یعنی حق کو تلاش کرتے ہوئے یہ غلط عقیدے میں جا پڑے ہیں تو فی نفسہ تو سچے ہیں اگر چہ اعتقاد کے اعتبار سے فاسق ہیں جب فی نفسہ دیانت دار اور سچے ہیں اور جھوٹ تمام کے نزدیک حرام ہے۔ لہٰذا یہ سچے ہیں تو ان کی گواہی قبول ہوگی۔

''خطابیہ'' کی گواہی ہمارے نزدیک قبول نہ ہوگی۔ یہ لوگ ابوالخطاب کی طرف منسوب ہیں یہ شخص کوفہ میں رہتا تھا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بڑا الٰہ اور حضرت جعفر رضی اللہ عنہ کو چھوٹا الٰہ سمجھتا تھا اس کو عیسیٰ بن موسیٰ نے قتل کیا تھا تو یہ لوگ اسی کی طرف منسوب ہیں اور یہ بھی غالی شیعے ہیں، ان کی گواہی قبول نہ کرنا اس وجہ سے ہے کہ ان کا اعتقاد یہ ہے کہ جو بھی ان کے پاس آ کر حلف لے گا تو یہ اس کے لیے گواہی دیں گے خواہ وہ حلف اٹھانے والا سچا ہو یا جھوٹا ہو اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ لوگ اپنے فرقے کے لوگوں کے لیے گواہی دینا واجب سمجھتے ہیں خواہ سچے ہوں یا جھوٹے ہوں تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ جھوٹی گواہی بھی دیتے ہیں تو ان کی گواہی قبول نہ ہونا، جھوٹ کی وجہ سے ہے۔

**و عدّو بسببِ الدینِ، و منِ اجتنبَ عن الکبائرِ و لم یصرْ علی الصغائرِ و غلبَ صوابُہٗ. اختلفوا فی تفسیرِ الکبائرِ، قیل: ھی سبعٌ الِاشراکُ باللّٰہ تعالیٰ. و الفرارُ من الزحفِ. و عقوقُ الوالدینِ. و قتلُ النفسِ بغیر حقٍ. و نھبُ مال المؤمنِ. و الزنا. و شربُ الخمرِ. و ذاد البعض. اکلَ مالِ الیتم بغیرِ حقٍ. و اکلَ الربوٰا و قد وردَ فی الحدیث: اجتنبوا السبعَ الموبقاتِ. الشركُ باللّٰہ. والسحرُ. و قتلُ النفسِ التی حرم اللّٰہَ الا بالحقِ و اکلُ الربوٰا و اکلُ مالِ یتیم بغیر حقٍ و التولیّ یومَ الزحفِ و قذفُ المحصناتِ المؤمناتِ الغافلاتِ، و قد قال علیہ السلام: الکبائرُ الاشراكُ باللّٰہ، و عقوقُ الوالدینِ، و قتلُ النفسِ، و الیمینُ الغموسُ، فالصحیحُ ان ھذہ الاحادیثِ لیستْ لبیانِ الحصرِ، فالکبیرۃُ کلُ ما سمی فاحشۃً، کاللواطۃِ، و نکاحِ منکوحۃِ الابِ، او ثبتَ لھا بنصٍ قاطعٍ عقوبۃٌ فی الدنیا او فی الآخرۃِ، و قال الامامُ**

الحلوانی رحمه اللّٰه تعالیٰ: کلُ ما کان شنیعًا بین المسلمینِ و فیه هتْكُ حرمةِ اللّٰه تعالیٰ و الدین فهی کبیرةٌ، ثم بعد الاجتناب عن الکبائرِ کلِها لا بدَ من عدمِ الاصرارِ علی الصغیرةِ، فان الاصرارَ علی الصغیرةِ کبیرةٌ، و قولهٗ: و غلبَ صوابُهٗ ای حسناتُهٗ اغلبُ من سیئاتِه، فان الامامُ بالصغیرةِ لا یسقط العدالةَ، فقولهٗ: "و من اجتنب" الیٰ قولہ: "و غلبَ صوابهٗ" تفسیرُ العدلِ، اقول: لا بد من قید آخر، و هو ان یجتنبَ الافعالَ الخسیسةَ الدالةَ علی الدناءةِ ای عدمَ المروءةِ، کا لاکلِ فی الطریقِ و البولِ علی الطریقِ. و الاقلفِ. الا اذا ترك الاختتانَ استخفافًا بالدین. و الخصی و ولدِ الزنا و العمالِ. و عند مالك رحمه اللّٰه تعالیٰ لا تقبل شهادةُ ولدِ الزنا علی الزنا، لأنهٗ یحبُ ان یکون غیرُهٗ کنفسه، و اما العمالُ فان نفسَ العملِ لیس بفسقٍ، الا اذا کانوا اعوانًا علی الظلمِ، و قیل: العاملُ اذا کان وجیهًا ذا مروةٍ لا یجازفُ فی کلامهِ تقبلُ شهادتُه و ان کان فاسقاً، فقد یرویٰ عن ابی یوسف رحمه اللّٰه تعالیٰ ان الفاسقَ اذا کان لوجاهتِهِ لا یقدُم علی الکذبِ تقبلُ شهادتُهٗ.

## تشریح:

**و الاقلف** ..... مسئلہ یہ ہے کہ اقلف (جس کا ختنہ نہیں ہوا) کی گواہی قبول ہوگی اور اس کی امامت بھی جائز ہے۔ گواہی اس لیے قبول ہوگی کہ ختنہ کروانا سنت ہے اور سنت کو چھوڑنے کی وجہ سے عدالت ختم نہیں ہوتی۔ لہٰذا عادل رہے گا جب عادل ہے تو اس کی گواہی بھی قبول ہوگی۔ البتہ اگر اس شخص نے ختنہ دین کو اور سنت کو ہلکا سمجھتے ہوئے چھوڑا تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ اور ولد الزنا اور عمال کی گواہی بھی ہمارے نزدیک قبول ہوگی۔ عمال وہ لوگ ہیں جن کو بادشاہ نے لوگوں پر مقرر کیا ہوتا ہے کہ یہ ٹیکس اور زکوٰۃ وغیرہ لیتے ہیں اور یہ حلال وحرام کی پرواہ نہیں کرتے۔ پس عمال بننے میں کوئی فسق نہیں ہے۔ لہٰذا ان کی گواہی قبول ہوگی، لیکن اگر یہ عمال لوگوں پر ظلم کریں تو پھر ان کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ اور امام مالک کے نزدیک ولد الزنا کی گواہی زنا پر قبول نہ ہوگی، اس لیے کہ ولد الزنا یہ بات پسند کرے گا کہ دوسرا شخص بھی اسی کی طرح ہو۔ لہٰذا وہ اس پر زنا ثابت کرے گا اس لیے ولد الزنا کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

**و قیل العامل** ..... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ بعض نے کہا ہے کہ اگر عامل ایسا ہو کہ اپنے کلام میں اٹکل نہ کرتا ہو یعنی قرائن دیکھ کر گواہی نہ دیتا ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی اگر چہ وہ فاسق ہو کیوں کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت ہے کہ فاسق اگر وجاہت والا ہو یعنی اگر وہ اپنے علاقے

میں عزت دار ہوتو وہ جھوٹ نہیں بولے گا تاکہ اس کی شہرت باقی رہے تو جب وہ جھوٹ نہیں بولے گا تو اس کی گواہی بھی قبول ہوگی۔

**و لِاَخِيهِ و عمِهِ و مَنْ حرم رضاعًا او مصاهرةً، لا من اعمىٰ. و فى روايةٍ عن ابى حنيفةَ رحمه اللّٰه تعالىٰ تقبل فيما يجرى فيه التسامعُ، و هو قولُ زفرَ رحمه اللّٰه تعالىٰ، و عند ابى يوسف و الشافعى رحمهما اللّٰه تعالىٰ تقبلُ اذا كان بصيراً عند التحملِ، و ان عمىٰ بعد الاداءِ قبلَ القضاءِ لا يقضى القاضى عند ابى حنيفة و محمد رحمهما اللّٰه تعالىٰ، خلافاً لِاَبى يوسفَ رحمه اللّٰهُ، تعالىٰ، و قولهُ اظهرُ. و مملوكٍ و محدودٍ فى قذفٍ و ان تابَ. و انما قال هٰذا، لانها تقبل عند الشافعى رحمه اللّٰه تعالىٰ اذا تاب. الا مَنْ حدَ فى كفرهِ فَاَسلمَ، و عدوٍ بسببِ الدنيا، و لا لِاَصلِهِ و فرعِهِ و زوجِهِ و عرسِهِ. فى العدو لا تقبلُ شهادتُهٗ على مَنْ يعادُ بهٖ، و تقبل لهٗ، و فى الاصلِ الىٰ آخرهٖ على العكسِ، و فى الزوجِ و العرسِ خلاف الشافعى رحمه اللّٰه تعالىٰ. و سيدٌ لعبدِهٖ و مكاتبهٖ و شريكهٖ فيما يشتركانهٖ، انما قال هٰذا، لانهٗ تقبلُ للشريكِ فى غيرِ مالِ الشركةِ. و كذا لا تقبلَ شهادةُ الاجيرِ. و قيل: يراد بهٖ التلميذُ الخاصُ الذى يعد ضررَ استاذهٖ ضررَ نفسهٖ، و نفعهُ نفعَ نفسِهٖ، و قيل: يرادُ بهٖ الاجيرُ مسانهةً او مشاهرةً. و مخنثٍ يفعلُ الردى. فانه ان لم يفعلِ الردى تقبلُ شهادتُهٗ، فان عدمَ القدرةِ على الجماعِ و لِيْنِ الكلامِ و تكسرِ الاعضاءِ غيرُ مانعٍ للقبولِ.**

## تشریح:

**لا من اعمی** ..... مسئلہ یہ ہے کہ اندھے کی گواہی قبول نہ ہوگی اب یہ بات جاننی چاہیے کہ اندھے گواہی حدود و قصاص کے بارے میں ہوگی یا ان کے علاوہ دوسرے معاملات کے بارے میں ہوگی اگر حدود و قصاص میں ہوتو یہ گواہی بالاتفاق قبول نہ ہوگی اور اگر ان کے علاوہ ہوتو پھر اس میں سننا کافی ہوگا یا سننا کافی نہیں ہوگا۔ اگر سننا کافی ہو جیسے موت و نسب وغیرہ ہے تو اس میں گواہی امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبول کی جائے گی اور یہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی ایک روایت ہے اور اگر سننا کافی نہ ہوتو پھر وہ اندھا اس واقعہ کے وقت بصیر ہوگا اور مشہود بہ غیر منقولی شئی ہوگی یا پھر بصیر نہ ہوگا۔ اگر واقعہ کے

وقت تو بصیر تھا اور گواہی دینے کے وقت اندھا تھا تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔ یہ امام ابو یوسف اور امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے اور اگر بصیر نہ ہو تو بالاتفاق اس کی گواہی قبول نہ ہوگی اور باقی رہا طرفین کا مذہب تو وہ یہ ہے کہ اندھے کی گواہی قبول نہ ہوگی خواہ وہ واقعہ کے وقت بصیر ہو اور گواہی کے وقت اندھا ہو یا واقعہ اور گواہی دونوں کے وقت بصیر ہو اور فیصلے سے قبل اندھا ہو گیا ہو۔ لہٰذا امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ نے واقعہ کے وقت کا اعتبار کیا ہے کہ اگر اس وقت بصیر ہوگا تو اس کی گواہی قبول ہوگی خواہ بعد میں اندھا ہو گیا، اور طرفین نے بصارت کے دوام کا اعتبار کیا ہے کہ واقعہ کے وقت بھی بصیر ہو اور گواہی کے وقت بھی بصیر ہو اور فیصلہ ہونے تک بصیر ہو تو اس کی گواہی قبول ہوگی۔ لہٰذا اندھے شخص کی گواہی طرفین کے نزدیک بالکل قبول نہ ہوگی۔

**ومملوك** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بیان کر رہے ہیں کہ غلام کی گواہی قبول نہ کی جائے گی اس لیے کہ گواہی ولایت کی وجہ سے ہوتی ہے اور غلام کو اپنی ذات پر ولایت نہیں ہوتی تو اس کو غیر پر بدرجہ اولیٰ ولایت نہ ہوگی اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے غلام کو مطلق ذکر کیا ہے۔ لہٰذا اس میں مکاتب اور مدبر اور ام ولد شامل ہیں۔

**ومحدود فی قذف** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی کو زنا کی تہمت لگائی پھر اس کو تہمت کی حد لگائی تو اب اس کی گواہی قبول نہ کی جائے گی اگرچہ یہ توبہ کر لے البتہ یہ گواہی کا قبول نہ ہونا، دنیاوی معاملات میں ہے جب کہ دینی معاملات میں اس شخص کی گواہی جس نے توبہ کی ہو، قبول کی جائے گی یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدک جب اس شخص نے توبہ کر لی تو اس کی گواہی مقبول ہوگی خواہ دینی معاملہ ہو یا دنیاوی معاملہ ہو۔

**الا من حد** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے حالتِ کفر میں کسی کو تہمت لگائی اور اس کو حالتِ کفر میں حد لگائی گئی پھر یہ شخص مسلمان ہو گیا تو اب اس کی گواہی قبول کی جائے گی اس لیے کہ حالتِ کفر میں حد لگنے کی وجہ سے اس کا حالتِ کفر میں گواہی دینا ساقط ہوا تھا اور جب یہ شخص مسلمان ہو گیا تو اسلام کی وجہ سے دوبارہ گواہی دینے کا اختیار ملا ہے اور یہ اختیار کسی مانع کی وجہ سے زائل نہیں ہوا لہٰذا اگر گواہی قبول کی جائے گی۔

**وعدو بسبب الدنیا** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر دو شخصوں کے درمیان کسی دنیاوی سبب کی وجہ سے دشمنی ہو تو ایک کی گواہی دوسرے کے خلاف قبول نہ کی جائے گی اور ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں قبول کی جائے گی۔

**و لا اصلہ** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بیان کررہے ہیں کہ اگر اصل گواہ اپنے فرع گواہ کے بارے میں گواہی دے خواہ اس کے خلاف دے یا اس کے حق میں دے دونوں صورتوں میں گواہی قبول نہ کی جائے گی اور اسی طرح فرع گواہ کی اپنے اصل کے بارے میں گواہی قبول نہ کی جائے گی۔ خواہ اصل کے خلاف ہو یا اس کے حق میں ہو۔

**و زوجہ و عرسہ** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بیان کررہے ہیں کہ شوہر کی گواہی بیوی کے بارے میں اور بیوی کی گواہی شوہر کے بارے میں قبول نہ کی جائے گی اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک شوہر کی گواہی بیوی کے بارے میں اور بیوی کی گواہی شوہر کے بارے میں قبول کی جائے گی

**و شریکہ** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بیان کررہے ہیں کہ اگر دو شخصوں کے درمیان شرکت کا معاملہ ہو تو ان میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں اس شئی کے بارے میں قبول نہ کی جائے گی جس میں وہ دونوں شریک ہیں۔ البتہ وہ شئی جس میں وہ دونوں شریک نہیں ہیں تو اس میں ان دونوں کی ایک دوسرے کے بارے میں گواہی قبول کی جائے گی۔

**و کذا لا تقبل شهادة** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جو مسئلہ بیان کررہے ہیں اس کو جاننے سے قبل ایک قاعدہ جاننا چاہیے کہ جس شخص کی گواہی نفع پہنچائے یا نقصان ختم کرے تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جاتی اسی قاعدے پر اجیر کی گواہی متفرع ہے اب اجیر سے کیا مراد ہے اس میں اختلاف ہے۔

**و مخنث بفعل** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتارہے ہیں کہ جو ہیجڑا ردی افعال (یعنی عورتوں کی طرح مزین اور آراستہ ہونا) کرتا ہو تو اس کی گواہی قبول نہ کی جائے گی۔ البتہ وہ ہیجڑا جو افعال ردی نہ کرتا ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی کیوں کہ اعضاء میں لچک ہونا اور کلام میں نرمی ہونا گواہی کے قبول ہونے سے مانع نہیں ہے۔ ''فتح القدیر'' میں مذکور ہے کہ ''مخنِّث'' (بالکسرہ) اس ہیجڑے کو کہا جاتا ہے جس کے کلام میں نرمی اور اعضاء میں لچک ہو اور مخنَّث (بالفتحہ) اس ہیجڑے کو کہا جاتا ہے جو لواطت کا عمل کرتا ہو۔

و نائحةٍ و مغنيةٍ و مد منِ الشربِ على اللهوِ. اى شربُ الاشربةِ المحرمةِ فان الاشربةَ التى لا تحرمُ ادمانُها لا تقسطُ الشهادةَ ما لم يسكرْ، بل ادمانُ السكرِ يسقطُ، و قد ذكر ان المرادَ من الادمانِ الادمانُ فى النيةِ، و هى ان يشربَ و يكونُ فى عزمِهِ ان يشربَ كلما وجدَ. و قال الامامُ السرخسىُ رحمه الله تعالىٰ شرطُ مع ذالك ان يظهرَ ذالك للناسِ، او يخرج السكران فيسخر منه الصبيانُ، حتى ان من

شربَ الخمرَ فی السرِ لا تسقط عدالتُهٗ، و قد ذكر فی الحواشی انَّ هٰذا فی غيرِ الخمرِ، اما فی الخمرِ فلا يحتاجُ الیٰ قيدِ اللهوِ، اقول: لا بد فی الخمرِ من قيدِ الشربِ بطريقِ اللهوِ ايضا، فان شربَها للتداویٰ بان قال لهُ الاطباءُ: "لا علاج لمرضِكَ الا الخمرُ" فحرمتُها مختلفٌ فيها، و لا يسقطُ الشهادةُ، و كذالك مَن يجلسُ مجالسَ الفجورِ و الشربِ لا تقبل شهادتهٗ و انْ لم يشربْ. و مَن يلعبُ بالطيورِ او الطنبور او يغنیٰ للناس. انما قال: للناسِ، لان من يغنّیٰ لدفعِ الوحشةِ عن نفسهٖ لا يسقط العدالةَ او يرتكبَ ما يحدُ بهٖ او يدخلُ الحمامَ بلا ازارٍ، او يأكل الربوٰا. شرط فی المبسوطِ ان يكونَ مشهوراً باكل الربوا، لان الانسانَ قلّما ينجو عن البيوعِ الفاسدةِ، و كل ذالك ربوٰا. او يقامرُ بالنردِ او الشطرنجِ او تفوتهُ الصلاةُ بهما. قال هی الهداية: او يقامرُ بالنردِ او بالشطرنجِ، ثم قال: فاما مجردُ اللعْبِ بالشطرنجِ فليسَ بفسقٍ مانعٍ لقبول الشهادةِ، لان للاِجتهاد فيه مساغًا، فهم منْ هٰذا ان فی النردِ لا يشترطُ المقامرةُ او فوتُ الصلاة، فقيد المقامرهِ او فوتِ الصلاة فی النرد وقع اتفاقًا، و فی الذخيرة مَن يلعبُ بالنردِ فهو مردود الشهادةِ علیٰ كل حالٍ. او يبولُ علی الطريقِ او يأكل فيه، او يظهر سبَّ السلفِ. ای الصحابة و العلماء المجتهدينَ الماضيينَ رضوان اللّٰه تعالیٰ عليهم اجمعين.

## تشریح:

نوحہ کرنے والی عورت کی گواہی قبول نہ ہوگی اور اس نوحہ کرنے والی عورت سے مطلق رونے والی عورت مراد نہیں ہے بلکہ وہ عورت جو کسی کی مصیبت پر اجرت لے کر نوحہ کرے تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ لہٰذا اگر ایک عورت اپنی مصیبت پر روتی ہے تو اس کی گواہی قبول ہوگی۔ اسی طرح گانے والی عورت کی گواہی قبول نہ ہوگی اس کو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے مطلق رکھا ہے تا کہ ہر گانے والی عورت کو شامل ہو جائے خواہ وہ اکیلی گانا گاتی ہو یا سب کے سامنے گانا گاتی ہو۔

من الشرب ...... یہ بات جان لینی چاہیے کہ شُرب کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) جو حلال ہے جس کے پینے میں کوئی حرج نہیں ہے اگرچہ اس کو ہمیشہ پیا جائے۔ (۲) جو حرام ہے، نجس ہے جیسے شراب، یہ

بالکل ناجائز ہے، اس کا قطرہ بھی انسان کو فاسق بنا دیتا ہے بشرطیکہ دوائی کے لیے نہ پی ہو ورنہ بطور دوا پینے کی وجہ سے فاسق نہ ہوگا۔ (۳) جو حرام ہے اور نجس نہیں ہے جیسے افیون اور چرس وغیرہ ان کو اگر ہمیشہ استعمال کرے گا تو پھر فاسق ہو جائے گا۔

**ای شرب الاشربة المحرمة** ...... یہ عبارت شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس لیے نکالی تا کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ متن میں جو لفظ ''الشرب'' آیا ہے اس سے کسی شئی کو پینا مراد ہے تو شارح رحمہ اللہ تعالیٰ فرمایا کہ اشربہ محرمہ کو پینا مراد ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ بعض نے اشربہ محرمہ سے شراب مراد لی ہے تو شارح نے یہ عبارت نکال کر اس قول کی تردید کر دی کیونکہ عبارت کے آخر میں ''**علی اللهو**'' کا لفظ ہے اور شراب خواہ کوئی لہو کے طریقے پر پیئے یا بغیر لہو کے طریقے پر پیئے دونوں صورتوں میں گواہی ساقط ہوگی اور اشربہ محرمہ اگر لہو کے طریقے پر پیئے گا تو شہادت حرام ہوگی ورنہ شہادت جائز ہوگی لہٰذا اس سے مراد اشربہ محرمہ ہے اور اشربہ محرمہ کے علاوہ جو مشروب ہیں ان کا ہمیشہ پینا حرام نہیں ہے۔ جب تک ان سے نشہ نہ آئے جب نشہ آئے گا تو پھر حرام ہوں گے۔

**و قد ذکر** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ ''ادمان'' کی مراد بتا رہے ہیں کہ متن میں جو مذکور ہوا کہ اشربہ محرمہ کو ہمیشہ پیئے تو اس ہمیشہ پینے سے مراد نیت ہمیشہ کی رکھنا ہے یعنی جب بھی اشربہ محرمہ کو پیئے تو ساتھ یہ نیت بھی ہو کہ جب بھی یہ ملے گا تو پیوں گا تو اس ادمان سے مراد نیت کا میں ادمان ہونا ہے کیوں کہ عمل میں ادمان معلوم کرنا، ناممکن ہے اس لیے کہ عمل میں ہمیشگی کا معلوم ہونا، موت کے ساتھ ہوگا کہ جب یہ مرے گا تو اس وقت معلوم ہوگا کہ اس نے ہمیشہ اشربہ محرمہ پی ہے یا نہیں۔

**و قال الامام السرخسی** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے ہم نے جو کہا کہ جو اشربہ محرمہ کو پیئے اور اس کو ہمیشہ پینے کی نیت ہو تو ایسے شخص کی گواہی قبول نہ ہوگی تو اس کے ساتھ علامہ سرخسی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ شخص نیت کے ساتھ ساتھ اس کو لوگوں کے سامنے ظاہر کرتا ہو یا یہ کہ نشے کی حالت میں باہر نکلتا ہو اور بچے اس کے ساتھ کھیلتے ہوں تو اس وقت گواہی قبول نہ ہوگی۔ لہٰذا اگر کوئی شخص اشربہ محرمہ پیتا ہے اور اس کی نیت بھی ہے، لیکن وہ اس کو لوگوں کے سامنے ظاہر نہیں کرتا اور گھر میں چھپ کر پیتا ہے تو اس کی گواہی قبول ہوگی اور عدالت ساقط نہ ہوگی۔

**و قد ذکر فی الحواشی** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ متن میں جو یہ کہا کہ ہمیشہ لہو کے طریقے پر پینے سے عدالت ساقط ہو جاتی ہے تو بعض نے کہا ہے کہ یہ بات شراب کے علاوہ اشربہ محرمہ کے اندر ہے کہ ان کو لہو کے طریقے پر پیئے بہر حال شراب خواہ لہو کے طریقے پر ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں

عدالت ساقط ہوگی۔ سو یہ بات معلوم ہوگئی کہ متن میں لہو کی قید صرف اشربہ محرمہ کے ساتھ ہے۔ شراب کے ساتھ لہو کی قید نہیں ہے۔

**اقول لا بد**...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس بات کو رد کیا کہ شراب میں لہو کی قید نہیں ہے اور شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ شراب میں بھی لہو کی قید ضروری ہے کہ اگر کوئی شخص شراب لہو کے طریقے پر پیئے گا تو اس کی عدالت ساقط ہوگی اگر بغیر لہو کے شراب پیئے، مثلاً اس کو دوائی کے لیے پیئے تو اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی یعنی کسی مریض سے اس کے طبیب نے کہا کہ تیرا علاج صرف شراب پینے کے اندر ہی ہے تو اب شراب پینے سے عدالت ساقط نہ ہوگی۔ لہٰذا یہ بات معلوم ہوگئی کہ لہو کی قید شراب اور اشربہ محرمہ دونوں کے ساتھ ہے۔

**من یلعب بالطیور** ...... یعنی جو شخص پرندوں کے ساتھ کھیلتا ہے تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی یہ اس وقت ہے جب وہ پرندوں کی وجہ سے گھروں کی چھتوں پر چڑھتا ہے اور عورتوں کو دیکھتا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص چھت پر نہ چڑھے اور عورتوں کو نہ دیکھے تو اس کی گواہی ساقط نہ ہوگی۔ اسی طرح جو بعض لوگ کبوتر خط لے جانے کے لیے رکھتے ہیں تو اس کی وجہ سے بھی گواہی ساقط نہ ہوگی، اس لیے کہ یہ امر مباح ہے۔

**او یقامر** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ جو نرد یا شطرنج کے ساتھ جوا لگاتا ہو یا ان دونوں کھیلوں کی وجہ سے اس کی نماز فوت ہوجاتی ہو تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی اور ایک تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر ان دونوں کھیلوں کی وجہ سے وہ زیادہ قسم کھاتا ہو تو بھی اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ شارح رحمہ اللہ تعالیٰ فرمارہے ہیں کہ ھدایہ میں مذکور ہے کہ صرف شطرنج کھیلنا فسق نہیں ہے بلکہ جب شطرنج کے ساتھ جُوا یا نماز کا فوت ہونا یا قسم کھایا جانا پایا جاتا ہو تو اس وقت فسق ہے۔ اب صرف شطرنج فسق اس لیے نہیں ہے کہ اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے تو اس سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ ''نرد'' سے مطلقاً عدالت ساقط ہوگی خواہ جوا کی شرط ہو یا نہ ہو تو متن میں نرد کے ساتھ جوئے اور نماز فوت ہونے کی قید اتفاقی ہے اگر کسی شخص کی ''نرد'' کی وجہ سے نماز فوت نہ بھی ہو یا وہ جوا نہ بھی کھیلتا ہو پھر بھی اس کی عدالت ساقط ہوجائے گی اور ''ذخیرہ'' کتاب میں یہ مذکور ہے کہ جو بھی شخص ''نرد'' کے ساتھ کھیلتا ہو تو اس کی گواہی ہر حال میں رد ہوگی خواہ جوا کھیلے یا نہ کھیلے، خواہ نماز فوت ہو یا فوت نہ ہو۔ یہ ذخیرہ کتاب کی عبارت شارح رحمہ اللہ تعالیٰ اپنی بات کی تائید میں لائے ہیں کہ جو انہوں نے فرمایا کہ نرد میں قید اتفاقی ہے۔

و لو شهِدَ ابنانِ ان الابَ اوصیٰ الی زیدٍ، و هو یدعیهِ، صحّتْ، و ان انکرَ

لا. ای ان شهدا ان الابَ جعلَ زيداً وصياً في التركةِ، و هو يدعىٰ انهٗ وصيٌّ، صحت شهادتُهما، و انما قال: و هو يدعيه" لانهٗ لو انكرَ لا تقبلُ الشهادةُ. كشهادة دائنيِ الميّتِ و مديونيهِ و الموصىٰ لهما و وصييه على الايصاءِ. اى صح شهادةُ هٰؤلاءِ اذا ادعىٰ زيدٌ انهٗ وصيٌّ.

تشریح:

ایک شخص کے وصی (وصی وہ شخص ہوتا ہے جو مرحوم کے مال کی حفاظت کرے اور اس کے مال میں تصرف کرے) ہونے کے بارے میں میت کے دو بیٹوں نے گواہی دی کہ ہمارے والد کا یہی وصی ہے تو ان دونوں کی گواہی صحیح ہے۔

دوسری صورت ''کشهادة دائني الميت '' سے بیان کی کہ ایک شخص کے وصی ہونے کے بارے میں ایسے دو شخصوں نے گواہی دی جن دونوں نے میت سے اپنی رقم لینی تھی۔

تیسری صورت ''مدیونیه'' سے بیان کی کہ ایک شخص کے وصی ہونے کے بارے میں ایسے دو شخصوں نے گواہی دی جن سے میت نے دین لینا تھا۔

چوتھی صورت ''والموصى لهما '' سے بیان کی کہ ایک شخص کے وصی ہونے کے بارے میں ایسے دو شخصوں نے گواہی دی جو دونوں میت کے موصی ہیں یعنی میت نے ان کے لیے وصیت کی ہے۔

پانچویں صورت ''ووصییه...... سے بیان کی کہ ایک شخص کے وصی ہونے کے بارے میں ایسے دو شخصوں نے گواہی دی جو دونوں بھی میت کے وصی ہیں۔

تو ان پانچوں صورتوں میں قاضی ان لوگوں کی گواہی قبول کر سکتا ہے اور قاضی اس وقت گواہی قبول کرے گا جب کہ ''زید'' وصی ہونے کا دعویٰ بھی کر رہا ہو (دعویٰ سے مراد یہاں رضاء ہے یعنی زید وصی بننے پر راضی ہو (كذا في منحة الخالق ) لہٰذا اگر زید وصی بننے کا دعویٰ نہ کرے یعنی راضی نہ ہو تو قاضی اس کی گواہی قبول نہ کرے گا۔

و انْ شهدَا ان اباهما الغائبَ و كلهٗ بقبض دينه، و ادعى الوكيلُ او جحدَ، ردتْ. لان القاضىٰ لا يملكُ نصبَ الوكيلِ عن الغائبِ، فلو ثبتَ الوكالةُ يثبتُ بشهادتِهما، فلا يمكنُ ثبوتُها بهما، لمكانِ التهمةِ، بخلاف الايصاءِ، لان الوصى اذا ادعىٰ، يكون قبول الشهادة كتعيينِ الوصى، و القاضي يملكُ ذالك. كا لشهادةِ

علی جرْحٍ مجردٍ، و هو ما یفسق الشاهدَ و لم یوجبْ حقا للشرعِ او العبدِ، مثل هو فاسقٌ او آکلُ الربوا. او انهُ استاجرهم. صورة المسألة: اذا اقام البینةَ علی العدالةِ، فاَقام الخصمُ البینةَ علی الجرحِ، ان کان الجرحُ جرحاً مجرداً، لا یعتبر بینةُ الجرحِ. و انما قلتُ: ان صورةَ المسئلةِ هذہ، لانہُ لو لم یقم البینةُ علی العدالةِ فاَخبر مخبرٌ ان الشهود فساقٌ. او آکلةُ الربوا، فان الحکم لا یجوزُ قبل ثبوتِ العدالةِ لا سیما اذا اخبرہٗ مخبرٌ ان الشهودَ فساقٌ.

## تشریح:

**و ان شهد ان ابا هما** ...... سے بیان کیا اس کی صورت یہ ہے کہ دولڑکوں نے گواہی دی کہ ان کے والد نے جو ابھی موجود نہیں ہیں۔ زید کو اس بات کا وکیل بنایا ہے کہ وہ عمرو سے دین لے لے اور اب زید خواہ وکیل بننے کا دعویٰ کرے یا انکار کرے دونوں صورتوں میں قاضی ان لڑکوں کی گواہی قبول نہیں کرے گا اس لیے کہ قاضی کو اس بات کا اختیار نہیں ہے کہ وہ غائب شخص کی جانب سے وکیل مقرر کرے۔ لہٰذا اگر وکالت ثابت ہوگی تو ان دونوں لڑکوں کی گواہی کی وجہ سے ثابت ہوگی اور اس گواہی سے وکالت ثابت کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر اس گواہی سے وکالت ثابت ہوئی تو اس میں تہمت ہے اور تہمت یہ ہے کہ ہوسکتا ہے دونوں لڑکوں نے مال لینے پر موافقت کرلی ہو اسی وجہ سے گواہی دے رہے ہوں اور دوسری بات یہ ہے کہ جس گواہی میں گواہ کا نفع ہو اس میں کچھ نہ کچھ تہمت ہوتی ہے۔ لہٰذا اس گواہی کے ذریعے وکیل نہ بنایا جائے گا۔

اب یہاں یہ اشکال ہوا کہ مذکورہ بالا صورت میں جب دولڑکوں نے اس بات کی گواہی دی کہ ان کے والد نے زید کو وصی بنایا تو آپ نے ان کی گواہی قبول کی تھی حالاں کہ وہاں بھی گواہوں کا نفع تھا۔ تو اس کا جواب شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے "**بخلاف الایصاء**...... سے یوں دیا کہ وصیت کی صورت میں لڑکوں کی گواہی کی وجہ سے اس کو وصی نہیں بنایا گیا بلکہ جب وصی نے خود دعویٰ کیا تو قاضی نے وصی متعین کرنے کے لیے گواہی قبول کی ہے اور قاضی وصی مقرر کرسکتا ہے جب قاضی وصی مقرر کرسکتا ہے تو اب کسی بھی شخص کو وصی مقرر کرلے تو لہٰذا قاضی نے گواہوں کے ذریعے وصی متعین کردیا جب کہ اس صورت میں قاضی وکیل مقرر کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا چہ جائیکہ اس کی تعیین کرلے۔

**کالشهادة علی** ...... یہ دوسرا مسئلہ ہے دوسری کتب میں اس مسئلے کو الگ سے ذکر کیا گیا ہے اور

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس مسئلے کو پہلے کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے بیان کیا ہے اور تشبیہ صرف اس بات میں ہے کہ جس طرح اس سے ماقبل والے مسئلے میں گواہی قبول نہیں کی گئی اسی طرح اس مسئلے میں بھی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے دعوے پر دو گواہ پیش کیے اور ان گواہوں کے عادل ہونے پر بھی گواہی قائم کی اب مدعی علیہ نے جرح مجرد پر گواہی قائم کر دی یعنی اس بات پر گواہی قائم کی کہ مدعی نے گواہوں کو کرایے پر لیا ہے یا یہ گواہ سود کھاتے ہیں تو قاضی مدعی علیہ کی جرح (جرح کا لغوی معنیٰ ''کمی کرنا'' ہے اور شریعت میں جرح یہ ہے کہ گواہوں میں فسق ظاہر کیا جائے۔ ''جرح'' کی دو قسمیں ہیں، جرح یا مجرد ہوگی یا مجرد نہ ہوگی۔ جرح مجرد یہ ہے کہ وہ جرح اللہ تعالیٰ یا بندے کے حق کو شامل نہ ہو۔ جیسے کسی نے گواہ کے بارے میں کہا کہ یہ فاسق ہے یا یہ سود کھاتا ہے یا یہ کہ مدعی نے اس کو اجرت پر لیا ہے تو یہ جرح مجرد ہے اور اس مسئلے میں یہی مراد ہے اور اگر وہ جرح بندے یا اللہ تعالیٰ کے حق کو شامل ہو تو اسے غیر مجرد یا مرکب کہا جاتا ہے، جیسے کسی نے گواہ کے بارے میں کہا کہ یہ زانی ہے اب زنا حد ہے اور حد اللہ تعالیٰ کا حق ہے یا کسی نے گواہ کے بارے میں کہا کہ یہ غاصب ہے اور غصب میں بندے کا حق ملا ہوتا ہے) پر گواہی قبول نہیں کرے گا بلکہ اس کو رد کر دے گا۔

**و انما قلت** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ میں نے اس مسئلے کی صورت یوں بنائی کہ مدعی نے گواہوں کے عادل ہونے پر گواہی قائم کر دی اس کے بعد مدعی علیہ نے جرح پر گواہی قائم کی تو اس صورت کا فائدہ یہ ہوا کہ اگر مدعی نے اپنے گواہوں کے عادل ہونے پر گواہی قائم نہیں کی اور ایک شخص نے یہ خبر دی کہ مدعی کے گواہ فاسق ہیں یا سود کھاتے ہیں تو اب قاضی کے لیے گواہوں کی عدالت ثابت ہونے سے قبل فیصلہ کرنا ناجائز ہے اور جب دو شخص اس بات کی خبر دیں کہ گواہ فاسق ہیں یا سود کھاتے ہیں تو اب قاضی کے لیے بدرجہ اولیٰ فیصلہ کرنا ناجائز ہوگا۔ یہاں تک کہ گواہوں کی عدالت ثابت ہو جائے۔

**و تقبلُ علی اقرارِ المدعیٰ بفسقِهم. لان الاقرارَ مما یدخلُ تحتَ الحکمِ. او علیٰ انهم عبیدٌ، او محدودونَ فی القذف، او شاربوا خمرٍ، او قذفةٌ، او شرکاءُ المدعیٰ، او انهُ استأجرهم بکذا لها و اعطاهم ذالك مما کان لی عندهُ، او انی صالحتهمْ، علیٰ کذا و دفعتهُ الیهم علیٰ ان لا یشهدوا علیَّ و شهدوا. ای علیٰ ان لاَّ یشهدوا علیَّ شهادةَ الزورِ، و مع ذالك شهدوا شهادةَ الزورِ، فیجبُ علیهم اداءُ ما اعطیتُهم، فان فی هذه الصورِ یوجبُ الجرحَ حقًا للشرْعِ او للعبدِ علی الشهودِ،**

فیدخلُ تحتَ حکمِ القاضی فتقبلُ. و لو شهدَ عدلٌ و لم یبرح مکانَهٗ حتّٰی قال: او همْتُ بعضَ شهادتِی قبل. ای اخطأتُ بنسیانِ ما یجبُ ذکرُهٗ، کما اذا ادعیٰ المدعی عشرۃَ دراهمَ فشهدَ علی الخمسۃِ، ثم قال: نسیتُ البعضَ، بل الواجبُ عشرۃٌ، او قال: اخطأتُ بزیادۃٍ باطلۃٍ، کما اذا ادعیٰ المدعیْ خمسۃ دراهمَ، فشهد علی عشرۃٍ، ثم قال: اخطأتُ و قلتُ، العشرۃُ مقامَ الخمسۃِ فان کان فی المجلس قبلتِ الشهادۃُ، و قولهٗ: "اخطأْتُ" فی المجلس یقبلُ من العدلِ و ان کان الموضعُ موضعَ شبهۃٍ، لان المدعیٰ اذا ادعیٰ الخمسۃَ لا تقبل الشهادۃُ علی العشرۃِ، لان المدعیٰ یصیرُ مکذبًا للشاهدِ، و فی غیر هٰذا المجلسِ ان کان المَوْضعُ موضعَ شبهۃٍ لا تقبل، لانهٗ یوهمُ التلبیسَ من المدعِی، و ان لم یکن الموضعُ موضعَ شبهۃٍ، کما اذا لم یذکرْ لفظۃَ "الشهادۃِ" ثم یزیدُ فی مجلسٍ آخرَ لفظۃَ "الشهادۃِ" تقبلُ من العدلِ مع ان المجلس مختلفٌ.

## تشریح:

**و تقبل علی اقرار** اس...... مسئلے میں مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جرح کی وہ صورتیں بیان کررہے ہیں جن کے بارے میں قاضی گواہی قبول کرے گا۔

پہلی صورت یہ بیان کی کہ اگر مدعی علیہ کے گواہوں نے قاضی کے پاس اس بات کی گواہی دی کہ مدعی نے ہمارے سامنے اقرار کیا تھا کہ اس کے گواہ فاسق ہیں تو اب یہ جرح مجرد ہے (یعنی اس سے حق العبد یا حق اللہ متعلق نہیں ہے) جب یہ جرح مجرد ہے تو قاضی اس کو قبول کرے گا۔

دوسرا مسئلہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے "**ولو شهد عدل**" سے بیان کیا کہ اگر ایک شخص نے دس دراہم کا دعویٰ کیا اور گواہ نے پانچ دراہم پر گواہی دی پھر گواہ نے کہا کہ میں بھول گیا بلکہ میں نے دس درہم کے بارے میں گواہی دینی تھی۔ یا مدعی نے پانچ درہم کا دعویٰ کیا اور گواہ نے دس درہم کے بارے میں گواہی دے دی اور پھر اس نے کہا کہ میں نے گواہی میں زیادتی کردی بلکہ گواہی، میں نے پانچ درہم کی دینی تھی تو اب اس نے یا تو اسی جگہ کھڑے ہو کر یہ بات کی ہوگی جہاں اس نے اس سے قبل گواہی دی تھی یا اس جگہ سے ہٹنے ہونے کے بعد یہ بات کہی ہوگی دونوں صورتوں میں گواہ یا تو عادل ہوگا یا غیر عادل ہوگا اور گواہ نے جو دوبارہ بات کی ہے وہ یا تو ایسی بات ہوگی کہ اس میں مدعی یا مدعی علیہ کی طرف

سے دھو کے اور التباس کا وہم ہوگا۔ یعنی وہ شبہ کی جگہ ہوگی یا التباس کا وہم نہ ہوگا یعنی وہ شبہہ کی جگہ نہ ہوگی تو اگر گواہ غیر عادل ہو تو اس کا قول رد کر دیا جائے گا خواہ وہی مجلس ہو یا بدل چکی ہو یا شبہ کی جگہ ہو یا نہ ہو اور اگر گواہ عادل ہو تو اس کا قول اگر شبہ والا ہو تو مجلس کے اندر ہی قبول کیا جائے گا اگر مجلس سے اٹھ کھڑا ہوا تو اس کا قول قبول نہ ہوگا جیسے مدعی نے پانچ درہم کا دعویٰ کیا اور گواہ نے دس درہم پر گواہی دی تو اب یہاں مدعی خود ہی اپنے گواہ کو جھٹلا رہا ہے۔ لہٰذا اگر گواہ اسی مجلس میں دوبارہ پانچ درہم پر گواہی دے تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی اور اگر اس مجلس کے علاوہ دوسری مجلس میں گواہی دے گا تو اس کی بات کا اعتبار نہ ہوگا کیوں کہ ممکن ہے کہ مدعی نے گواہ کو بدل دیا ہو کہ مدعی نے کہا تھا کہ میں نے پانچ درہم دینے ہیں اور گواہ نے پہلے دس درہم کہے تھے۔ اب جو پانچ درہم کہہ رہا ہے تو ممکن ہے کہ مدعی نے اس کو پھسلا دیا ہو۔ لہٰذا اسی مجلس میں تو اس کی بات قبول ہوگی اس مجلس کے علاوہ اس کی بات قبول نہ ہوگی اور اگر اس کا قول شبہہ والا نہ ہو تو اس گواہ کی بات مانی جائے گی خواہ مجلس ایک ہو یا مختلف ہو جیسے گواہ نے گواہی دیتے وقت لفظ شہادت چھوڑ دیا تھا اور پھر اسی مجلس میں یا دوسری مجلس میں دوبارہ لفظ شہادت زیادہ کر دیا تو اس کی بات مانی جائے گی۔ اس لیے کہ اصل گواہی تو وہی ہے صرف لفظ شہادت کی بات ہے اور اس کی وجہ سے تہمت کا ڈر نہیں ہے۔

**و شرطَ موافقةُ الشهادةِ للدعوىٰ. كاتفاق الشاهدَيْنِ لفظاً و معنىً. عند ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ. فان عندهما لا يشترطُ اتفاقُهما لفظاً و معنىً، بل يكفي اتفاقُهما معنىً. فتردُ ان شهد احدُهما بالفٍ و الآخرُ بالفين، او مائةً و مائتينِ، او طلقةً و طلقتينِ او ثلاث، اى شهد احدُهما بمائةٍ و الآخر بمائتين او شهدَ احدُهما بطلقةٍ والاخرُ بطلقتينِ او ثلاثٍ فانها تردُ عند ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ، و عندهما تقبلُ على الاقلِ، اذا ادَّعىٰ المدعى الاكثرَ، حتّٰى اذا ادعىٰ الاقلَ تكون المدعى مكذبًا بالشاهدِ الاكثرِ. و قبلتْ علىٰ الفٍ فى بالفٍ و الفٍ و مائةٍ. اى فى شهادةِ احدِهما بالفٍ و الآخرِ بالفٍ و مائةٍ. ان ادعىٰ المدعىٰ الاكثرَ. حتّٰى اذا ادعىٰ الاقلَ، بانْ قال: لم يكنْ الا الالفَ او سكت عنْ دعوى المائةِ الزائدةِ لم تقبلْ شهادةُ مثبتِ الزيادةِ، و اما ان قال: كان اصلُ حقِّىْ الفاً و مائةً، و لكنى استوفيتُ المائةَ او ابرأتهٗ عنها قبلتْ شهادتهٗ للتوفيقِ. كطلقةٍ و طلقةٍ و نصفٍ، و مائةٍ و مائةٍ و عشرةٍ. اى كشهادةِ احدِهما بطلقةٍ و الآخر بطلقةٍ و نصفٍ، و شهادةُ احدِهما بمائةٍ و الآخر بمائةٍ و**

عشرۃٍ، فان الشھادۃَ مقبولۃٌ اتفاقًا، للاتفاقِ علی الالفِ و علی الطلقۃِ و علی المائۃ و لا شک ان قولَھما اظھرُ، و فرقُ ابی حنیفۃَ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ ضعیفٌ، و ھو انھما متفقانِ علی الالفِ فی شھادۃِ احدِھما بالالفِ و الآخر بالفٍ و مائۃٍ، غیرَ متفقینِ فی شھادۃِ احدِھما بالالفِ و الاخر بالفینِ.

## تشریح:

دونوں گواہوں کا اتفاق ہونا گواہی کے قبول ہونے کے لیے ضروری ہے، لیکن اب ائمہ کرام رحمہ اللہ تعالیٰ کا اس بارے میں اختلاف ہوگیا کہ گواہوں کا لفظ اور معنیٰ دونوں اعتبار سے متفق ہونا ضروری ہے یا صرف معنیٰ کے اعتبار سے متفق ہونا ضروری ہے۔ بہرحال معنیٰ میں متفق ہونا، سب کے نزدیک بلا خلاف ضروری ہے۔ البتہ لفظ کی صورت میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے وہ یہ کہ اگر لفظ میں ایسا اختلاف ہو کہ ایک گواہ کے لفظ کا مدلول دوسرے گواہ کے لفظ کے مدلول کا بعض ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ گواہی قبول نہ ہوگی جب کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ گواہی قبول ہوگی۔ جیسے ایک شخص نے ''الف'' یعنی ہزار کی گواہی دی اور دوسرے گواہ نے ''الفین'' یعنی دو ہزار کی گواہی دی تو اب ''الف'' کا مدلول دوسرے کے لفظ ''الفین'' کا بعض ہے۔

اسی طرح ایک شخص نے ''مائۃ'' یعنی سو کی گواہی دی اور دوسرے نے ''مائتین'' یعنی دوسو کی گواہی دی اور اسی طرح ایک شخص نے ''طلقۃ'' یعنی ایک طلاق کی گواہی دی جب کہ دوسرے نے ''طلقتین'' یا ''ثلاث'' یعنی دو طلاق یا تین طلاق کی گواہی دی تو امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ گواہی قبول نہ ہوگی جب کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر مدعی اکثر کا دعویٰ کر رہا ہو تو پھر اقل پر گواہی قبول کر لی جائے گی۔ کیوں کہ اقل پر دونوں گواہ معنًی متفق ہیں اور اگر مدعی اقل کا دعوی کر رہا ہو تو پھر اقل کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی اس لیے کہ مدعی جب اقل کا دعویٰ کر رہا ہے تو اس نے اکثر کی گواہی دینے والے کو جھٹلا دیا جب اکثر کی گواہی دینے والے کو جھٹلا دیا تو اب اس کے پاس اپنے دعوے پر صرف ایک گواہ ہے اور ایک گواہ کی بات قبول نہیں ہے۔

**و قبلت علی** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اتفاقی مثال دے رہے ہیں یعنی جس میں امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا اتفاق ہے۔ مثال یہ ہے کہ زید نے عمرو پر گیارہ سو کا دعویٰ کیا اور دو گواہ پیش، کیے ان میں سے ایک گواہ نے ''الف'' یعنی ہزار کی گواہی دی جب کہ دوسرے نے ''الف و مائۃ''

یعنی گیارہ سو پر گواہی دی تو اب یہ گواہی ہزار پر قبول ہوگی۔ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک تو واضح ہے۔ بہر حال امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس لیے کہ ''الف'' پر دونوں گواہ لفظاً اور معنیً متفق ہیں جب کہ پچھلی صورت میں ایک نے ''الف'' کا لفظ کہا تھا اور دوسرے نے ''الفین'' کا لفظ کہا تھا تو دونوں گواہ لفظوں میں متفق نہ تھے اس لیے وہاں ان کی گواہی قبول نہ ہوئی۔ شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرق کرنا ضعیف ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا قول اظہر ہے اور کتب فقہ میں فتویٰ بھی صاحبین رحمہما اللہ کے قول پر ہے۔

اور یہ ہزار پر گواہی اس وقت قبول ہوگی جب کہ مدعی نے گیارہ سو کا دعویٰ کیا ہو اور اگر مدعی نے ''الف'' یعنی ہزار کا دعویٰ کیا یا پھر گواہوں نے اس طرح گواہی دی اور قاضی نے مدعی سے سو کے بارے میں سوال کیا تو مدعی خاموش رہا تو اب اکثر والے کی گواہی قبول نہ ہوگی اور قاضی کچھ فیصلہ نہ کرے گا اس لیے کہ مدعی نے خود ہی اکثر مال کی گواہی دینے والے گواہ کو جھٹلا دیا۔ البتہ اگر مدعی نے توفیق دے دی یعنی یوں کہا کہ میرا اصل حق تو مدعی علیہ پر گیارہ سو ہی تھا، لیکن میں نے اس سے سو وصول کر لیے تھے یا میں نے اس کو معاف کر دیئے تھے تو اب قاضی اکثر والے کی گواہی قبول کرے گا اور ہزار کا فیصلہ کر دے گا۔

کطلقة و طلقة ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اتفاقی صورت کی دو مثالیں مزید دی ہیں کہ ایک شخص نے گواہی میں ''طلقة'' کہا اور دوسرے نے ''و طلقة و نصف'' کہا یا اسی طرح ایک شخص نے ''مائة'' کہا اور دوسرے نے ''مائة و عشرة'' کہا تو اب بھی بالاتفاق ''طلقة'' اور ''مائة'' پر گواہی قبول کی جائے گی۔ اس لیے کہ اس پر دونوں گواہوں کا اتفاق ہے۔

**و لَو شهِدَا بالفِ او بقرضِ الفٍ، و زاد احدُهما "قضىٰ كذا" قُبِلَتْ بالفٍ و بقرضِ الفٍ، و رُدَ قولُهُ "قضىٰ كذا" لانَ شهادةَ الفردِ غيرُ مقبولةٍ. الا اذا شهِدَ معهُ آخرُ، و لا يشهدُ مَنْ عَلِمَهُ حتى يقر المدعىٰ عندَ الناسِ بما قبضَ. اى يجِبُ على الذى يعلمُ قضاءَ البعضِ ان لا يشهدَ حتى يقر المدعى عند الناسِ بما قبضَ، لئلا يتضررَ المدعىٰ عليه، و ذكرَ الطحاوىُ عن اصحابِنا ان شهادتَهُ لا تقبلُ، و هو قولُ زفرَ رحمه اللّه تعالىٰ، لان المدعى يكذبُ شاهدَ قضاءِ البعضِ، قلنا: الاكذابَ فى غيرِ المشهودِ بهِ لا يمنعُ القبولَ.**

## تشریح:

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے دو مسئلے بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے ہزار کا دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کیے اور دونوں نے ہزار پر گواہی بھی دے دی، لیکن ان میں سے ایک نے کہا کہ مدعیٰ علیہ نے ان میں سے سو روپے اس کو ادا کر دیئے ہیں۔ اب قاضی مدعیٰ علیہ کے خلاف ہزار روپے کا فیصلہ کر دے گا، اس لیے کہ ہزار کے بارے میں دونوں کا اتفاق ہے اور جس گواہ نے یہ کہا تھا کہ مدعیٰ علیہ نے سو روپے ادا کر دیئے ہیں تو اس کی بات رد کر دی جائے گی اس لیے کہ وہ اس بات میں اکیلا ہے اور اکیلے کی گواہی معتبر نہیں ہے۔ البتہ اگر اس گواہ کے ساتھ کوئی تیسرا شخص بھی اس بات کی گواہی دے کہ مدعیٰ علیہ نے سو روپے ادا کر دیئے ہیں تو اب قاضی اس بات کا بھی فیصلہ کر دے گا اور یوں کہے گا کہ مدعیٰ علیہ کے ذمہ نو سو روپے ہیں کیوں کہ اب اس بات پر بھی دو گواہ جمع ہو گئے ہیں۔

**و لا یشھد من علمہ**...... یعنی جب کسی گواہ کو یہ بات معلوم ہو کہ مدعیٰ علیہ کے ذمہ ہزار روپے تھے اور مدعیٰ علیہ نے اس میں سے سو روپے ادا کر دیئے ہیں تو اس گواہ پر واجب ہے کہ یہ گواہی بالکل نہ دے اس لیے کہ یہ گواہ قاضی کے پاس یا تو اس طرح گواہی دے گا کہ مدعیٰ علیہ کے ذمہ ہزار تھے پھر اس نے سو روپے ادا کر دیئے ہیں تو اس صورت میں مدعیٰ علیہ کا حق ضائع ہو گا وہ اس طرح کہ جب دونوں گواہ ہزار پر متفق ہیں اور بارے میں ان کا اختلاف ہے کہ مدعیٰ علیہ نے سو روپے ادا کیے ہیں یا ادا نہیں کیے......؟ اور یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ جس بات پر دونوں گواہ متفق ہوں قاضی اس کو قبول کرے گا اور جس میں دونوں کا اختلاف ہو، قاضی اس کو رد کر دے گا اب یہاں دونوں ہزار پر متفق ہیں تو قاضی اس کو قبول کرے گا اور سو روپے کے ادا کرنے میں اختلاف ہے تو قاضی اس کو رد کر دے گا جب قاضی اس کو رد کرے گا تو مدعیٰ علیہ کے ذمے ہزار لازم ہوں گے تو اس طرح مدعیٰ علیہ پر ظلم ہو گا یا پھر گواہ اس طرح گواہی دے گا کہ مدعی نے مدعیٰ علیہ سے نو سو روپے لینے ہیں تو اس صورت میں دونوں گواہوں کا گواہی میں اختلاف ہو جائے گا کہ ایک گواہ ہزار کی گواہی دے رہا ہے اور دوسرا گواہ نو سو روپے کی گواہی دے رہا ہے۔ جب دونوں کا گواہی میں اختلاف ہو گیا تو قاضی دونوں کی گواہی قبول نہ کرے گا تو اب مدعی کا حق ضائع ہو گا۔ لہٰذا جب دونوں صورتوں میں مدعی یا مدعیٰ علیہ کا حق ضائع ہو رہا ہے تو ایسے گواہ کو خاموش رہنا واجب ہے اور اس گواہ کے لیے جائز ہے کہ مدعی کو ڈرائے کہ اگر تو نے مدعیٰ علیہ کے حق کا اقرار نہیں کیا تو میں تیرے لیے گواہی نہیں دوں گا تو ممکن ہے کہ مدعی اقرار کرنے کی طرف مجبور ہو جائے اور لوگوں کے پاس اقرار کرلے کہ میں نے مدعیٰ علیہ سے ہزار روپے لینے تھے اس نے مجھے سو روپے ادا کر دیے ہیں تو

اب یہ گواہ بھی گواہی دے دے۔

**و ذکر الطحاوی رحمه الله تعالیٰ** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے احناف کی طرف سے یہ بات نقل کی ہے کہ اگر دو شخصوں نے ہزار کے بارے میں گواہی دی اور ان میں سے ایک گواہ نے بعض ادا کرنے کے بارے میں گواہی دی تو اب جس گواہ نے بعض ادا کرنے کے بارے میں گواہی دی ہے تو اس کی گواہی بالکل قبول نہ کی جائے گی اس لیے کہ اس کو مدعی نے جھٹلایا ہے کہ مدعی نے بعض روپے ادا کرنے کے بارے میں بات نہیں کی۔ لہٰذا اس کی گواہی قبول نہ ہوگی اور یہی امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔

**قلنا الا کذاب** ...... سے ہماری طرف سے اس کا جواب نقل کیا ہے کہ اس شخص کی گواہی ہزار کے بارے میں قبول کی جائے گی اس لیے کہ مدعی اپنے گواہ کو صرف بعض روپے ادا کرنے کے بارے میں جھٹلا رہا ہے اور یہ مشہود بہ نہیں ہے اس لیے کہ مشہود بہ تو ہزار کے بارے میں گواہی لینا ہے اس میں مدعی گواہ کو نہیں جھٹلا رہا بلکہ مشہود بہ کے علاوہ یعنی ادا کرنے کے بارے میں جھٹلا رہا ہے اور مدعی کے اپنے گواہ کو مشہود بہ کے علاوہ جھٹلانے کی وجہ سے گواہی کو رد نہ کیا جائے گا بلکہ گواہی قبول کی جائے گی۔

**و لَو شهِدَا بقتلِ زيدٍ يومَ كذا بمكةَ، و آخرانِ بقتلِهِ فيه بكوفةَ رُدتَا. اى شهدَا بقتلِ زيدٍ فى ذالك اليومِ بكوفةَ تردُ البينتانِ، لان احدٰهما كاذبةٌ بيقينٍ، و ليستْ احدٰهما اولىٰ مِنَ الاخرىٰ. فان قضى بِاحدٰهما ثم قامتِ الاخرىٰ ردتْ هى. لان الاولىٰ ترجحتْ باتصالِ القضاءِ بها، فلا ينتقضُ بالثانيةِ. و لو شهدَا بسرقةِ بقرةَ، و اختلفَا فى لونِها قُطِعَ، و لو اختلفَا فى الذكورةِ لا. و عندهما لا يقطعُ فى الوجهينِ، و قيل: الاختلافُ فى لونينِ متشابهينِ كالسوادِ و الحمرةِ، لا فى السوادِ و البياضِ، و قيل: فى جميعِ الالوانِ، لهُ ان السرقةَ يقع فى الليالىٰ، و الرائى يراهُ من بعيدٍ، فاللونان يتشابهانِ، و الاظهرُ قولُهما.**

## تشریح:

اگر دو شخصوں نے گواہی دی کہ زید کو نحر کے دن مکہ مکرمہ میں قتل کیا گیا اور دوسرے دو شخصوں نے گواہی دی کہ زید کو نحر کے دن کوفہ میں قتل کیا گیا تو اب یہ دونوں گواہیاں رد کر دی جائیں گی۔ اس لیے کہ ان میں سے ایک یقینی طور پر جھوٹی ہے کیوں کہ یہ بات ناممکن ہے کہ ایک شخص کو دو جگہوں پر ایک ہی دن قتل کیا

جائے اور دونوں گواہیوں میں سے ایک دوسری سے اولیٰ نہیں ہے کہ اس کو ترجیح دی جائے۔ لہٰذا دونوں کو رد کر دیا جائے گا۔ اور اگر قاضی نے ایک گواہی سنتے ہی فیصلے کر دیا اور دوسری گواہی فیصلہ کرنے کے بعد سنی تو دوسری گواہی کو رد کر دیا جائے گا اس لیے کہ پہلی گواہی کے ساتھ قاضی کا فیصلہ مل گیا ہے تو اس وجہ سے پہلی گواہی راجح ہوگی اور دوسری مرجوح ہوگی۔

**و لو شهدا بسرقة** ...... مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کرر ہے ہیں کہ اگر دو شخصوں نے گائے کے چوری ہونے کے بارے میں گواہی دی اور دونوں گواہوں کا رنگ کے بارے میں اختلاف ہو گیا ایک نے کہا کہ گائے سرخ رنگ کی تھی اور دوسرے نے کہا کہ گائے کالے رنگ کی تھی تو قاضی چور کا ہاتھ کاٹے گا اور اگر دونوں گواہوں کا مذکر ہونے میں اختلاف ہو گیا کہ ایک گواہ نے کہا کہ گائے تھی اور دوسرے نے کہا کہ بیل تھا تو اب چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ یہ امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا اختلاف صرف رنگ والی صورت میں ہے کہ امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہاتھ کاٹا جائے گا اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ ایک گواہ نے سرخ رنگ والی گائے کہا اور دوسرے نے کالے رنگ والی گائے کہا اور سرخ رنگ والی گائے کالی گائے کا غیر ہے۔ لہٰذا سرخ گائے پر ایک گواہ ہے اور کالی گائے پر بھی ایک گواہ ہے تو گواہی کا نصاب پورا نہیں ہے۔ لہٰذا چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل یہ ہے کہ چوری اکثر رات کو ہوتی ہے اور رات میں رنگوں کی مشابہت ہو جاتی ہے جیسے کالا اور سرخ یا کبھی دونوں رنگ جمع ہوتے ہیں کہ گائے کی ایک جانب سرخ ہو اور دوسری سیاہ ہو تو جس نے سرخ جانب دیکھی اس نے کہا کہ گائے سرخ تھی اور جس نے کالی جانب دیکھی اس نے کہا کہ گائے کالی تھی۔ لہٰذا یہ ایسا اختلاف نہیں ہے کہ جس کا ہم اعتبار کریں اور گواہی رد کر دیں بلکہ اس اختلاف کا اعتبار نہیں ہے اور چوری بالاتفاق واقع ہوئی ہے۔ لہٰذا چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور صاحبین رحمہما اللہ کا قول راجح ہے۔

**و قيل الاختلاف فی** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ ایک دوسرا اختلاف ذکر کر رہے ہے کہ بعض نے فرمایا ہے کہ امام اعظم اور صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کا اختلاف ایسے رنگوں میں ہے جو دونوں رنگ مشابہ ہوں جیسے کالا اور سرخ البتہ ایسے رنگ جو دونوں مشابہ نہ ہوں جیسے کالا اور سفید تو اس میں امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا اختلاف نہیں ہے بلکہ بالاتفاق چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

اور بعض نے کہا ہے کہ امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا اختلاف تمام رنگوں میں

ہے کہ امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہاتھ کاٹا جائے گا اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک نہیں کاٹا جائے گا اور یہی بات صحیح ہے کہ تمام رنگوں میں اختلاف ہے۔

**و لو شهِدَ بشراءِ عبدٍ او كتابتِهِ بالفِ و الآخرُ بالفٍ و مائةٍ ردتْ. سواءٌ ان ادعى البائعُ او المشترى، لان العقدَ يختلفُ باختلافِ الثمنِ، فيكونُ علىٰ كلٍ واحدٍ شهادةُ فردٍ، فلا تقبلُ.**

## تشریح:

اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے دو مسئلے ذکر کیے ہیں اس کے بعد چھ مسئلے اور ذکر کریں گے، ان سب مسائل میں پہلا مسئلہ ''اصل'' ہے اور باقی سات مسائل اس پر متفرع ہیں۔

پہلے مسئلے کی صورت ''جامع صغیر'' میں یوں ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنا غلام مجھے گیارہ سو کے بدلے فروخت کیا ہے دوسرے شخص نے جو بائع ہے۔ بیع کا انکار کر دیا۔ لہٰذا مشتری نے دو گواہ قائم کیے ان میں سے ایک گواہ نے ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے گیارہ سو کی گواہی دی تو یہ گواہی باطل ہے، اس لیے کہ مشہود بہ مختلف ہے کیوں کہ بیع کے دعویٰ سے مقصود بیع کو ثابت کرنا ہے اور بیع کا عقد ثمن کے بدلنے سے بدلتا رہتا ہے۔ اس لیے کہ ہزار کے بدلے ہونے والا عقد، اس عقد کا غیر ہے جو گیارہ سو کے بدلے ہوا ہو۔ لہٰذا مشہود بہ میں گواہوں کا اختلاف ہے اور جب مشہود بہ میں گواہوں کا اختلاف ہو جائے تو گواہی قبول نہیں کی جاتی اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ جب ثمن کے بدلنے سے عقد بدل جاتا ہے تو اب ہر عقد پر ایک آدمی کی گواہی ہے۔ لہٰذا گواہی کا نصاب مکمل نہیں ہے تو اس لیے گواہی قبول نہ ہوگی۔ اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ دعویٰ کرنے والا بائع ہو یا مشتری، بلکہ دعویٰ کرنے والا کوئی بھی ہو دونوں صورتوں میں گواہی رد ہوگی۔

دوسرا مسئلہ اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے مکاتبت کا ذکر کیا ہے کہ اگر ایک غلام نے دعویٰ کیا کہ مولیٰ نے اس کو ہزار کے بدلے مکاتب بنایا ہے اور مولیٰ نے انکار کر دیا کہ میں نے اس کو مکاتب نہیں بنایا پھر غلام نے دو گواہ پیش کیے، ایک نے گواہی دی کہ ہزار کے بدلے مکاتب بنایا ہے اور دوسرے نے گواہی دی کہ گیارہ سو کے بدلے مکاتب بنایا ہے تو دونوں گواہیاں رد کر دی جائیں گی اور اسی طرح اگر مولیٰ نے دعویٰ کیا کہ میں نے غلام کو ہزار کے بدلے مکاتب بنایا ہے اور غلام نے انکار کیا اور مولیٰ نے گواہ قائم کر دیئے ایک نے ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے گیارہ سو کی گواہی دی تو یہ گواہی

قبول نہ ہوگی۔

**وَكَذَا اذا اعتقَ بمالٍ و صُلِحَ عن قودٍ و رُهِنَ و خُلِعَ ان ادعىٰ العبدُ و القاتلُ و الراهنُ و العرسُ. فيه لفٌّ و نشرٌ، فدعوى العبدِ يرجعُ الى العتقِ بمالٍ، و هٰكذا على الترتيبِ، لان المقصودَ هٰهنا العقدُ، و هو مختلفٌ. و ان ادعى الآخرُ. اى المولىٰ في العتقِ على المالِ، و ولى المقتولِ في الصلحِ عن القودِ، و المرتهنُ في الرهنِ، و الزوجُ في الخلعِ. فهو كدعوى الدينِ في وجوهِها. اى ان كانا الشاهدانِ مختلفينِ لفظًا لا تقبلُ عند ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ، و ان كانَا متفقينِ معنىً، فان ادعىٰ المدعى الاقلَ لا تقبلُ شهادةُ الشاهدِ بالاكثرِ، و ان ادعى الاكثرُ تقبلُ على الاقلِ، و لقائلٍ ان يقولَ: ليس هٰذا كدعوى الدين، لان الدينَ يثبتُ باقرارِ المديونِ، فيمكنُ ان يقرَ عند احدِ الشاهدينِ بالفٍ و عند الآخرِ باكثرَ، و يمكنُ ايضاً ان يكونَ اصلُ الحقِ هو الاكثرُ، لكنهُ قضى الزائد على الالفِ او ابرأَ عنهُ عند احدِ الشاهدينِ دون الآخرِ، فالتوفيقُ بينهما ممكنٌ، اما هٰهنا فالمالُ يثبتُ بتبعيةِ العقدِ، و العقدُ بالفٍ غيرُ العقدِ بالاكثرِ، فبقى علىٰ كلِ واحدٍ شهادةُ فردٍ، فلا تقبلُ. كما في الطرفِ الآخرِ.**

## تشریح:

تیسرا مسئلہ جو اس عبارت میں پہلے نمبر پر ہے وہ ''عتق بمال ''یعنی اگر غلام نے دعویٰ کیا کہ مولیٰ نے اس کو مال کے بدلے آزاد کر دیا ہے اور غلام نے اس پر گواہ پیش کیے، ایک گواہ نے کہا کہ ہزار کے بدلے آزاد کیا ہے اور دوسرے گواہ نے کہا کہ گیارہ سو کے بدلے آزاد کیا ہے تو اب قاضی گواہی رد کر دے گا اس لیے کہ مال کے بدلے آزاد کرنا، عقد ہے اور عقد مال کے بدلنے سے بدل جاتا ہے۔ لہٰذا ہزار کے بدلے آزاد کرنے کا عقد، اس عقد کا غیر ہے جو گیارہ سو کے بدلے ہو۔ پس ہزار والے عقد پر بھی ایک گواہ ہے اور گیارہ سو والے عقد پر بھی ایک گواہ ہے۔ لہٰذا یہ گواہی رد ہو جائے گی۔

چوتھا مسئلہ ''صلح من قود '' سے بیان کیا یعنی اگر قاتل نے یہ دعویٰ کیا کہ مقتول کے ولی نے مجھ سے مال پر صلح کر لی ہے۔ مقتول کا ولی صلح کا انکار کر رہا ہے تو پھر قاتل نے مال پر صلح ہونے کے بارے میں دو گواہ پیش کیے، ایک گواہ نے کہا کہ ہزار کے بدلے صلح ہوئی ہے اور دوسرے نے کہا کہ گیارہ سو کے

بدلے صلح ہوئی ہے تو اب یہ گواہی قاضی رد کردے گا اس لیے کہ مال کے بدلے صلح کرنا ایک عقد ہے اور عقد مال کے بدلنے سے بدل جاتا ہے۔ لہٰذا ہزار کے بدلے صلح کرنے کا عقد، اس عقد کا غیر ہے جو گیارہ سو کے بدلے ہو۔ لہٰذا ہزار والے عقد پر بھی ایک گواہ ہے اور گیارہ سو والے عقد پر بھی ایک گواہ ہے۔ لہٰذا یہ گواہی رد کردی جائے گی۔

پانچواں مسئلہ رہن کا ہے یعنی اگر زید نے دعویٰ کیا کہ میں نے مال کے بدلے عمرو کے پاس رہن رکھوایا ہے اور عمرو نے رہن کا انکار کردیا، پھر زید نے دو گواہ پیش کیے ایک گواہ نے گواہی دی کہ ہزار کے بدلے رہن رکھوایا ہے اور دوسرے گواہ نے گواہی دی کہ گیارہ سو کے بدلے عقد رہن طے ہوا ہے۔ اب قاضی یہ گواہی رد کردے گا اس لیے کہ رہن ایک عقد ہے اور عقد مال کے بدلنے سے بدل جاتا ہے لہٰذا ہر عقد پر ایک گواہ ہے اس لیے یہ گواہی رد کردی جائے گی۔

چھٹا مسئلہ ''خلع'' کا ہے یعنی اگر بیوی نے دعویٰ کیا کہ شوہر نے مجھ سے خلع کرلیا ہے اور شوہر نے خلع سے انکار کردیا پھر بیوی نے دو گواہ قائم کردیئے ان میں سے ایک نے گواہی دی کہ ہزار کے بدلے خلع کیا اور دوسرے نے گواہی دی کہ گیارہ سو کے بدلے خلع کیا اور خلع عقد ہے اور عقد مال کے بدلنے سے بدل جاتا ہے۔ لہٰذا ہر عقد پر ایک گواہ ہے، اس وجہ سے قاضی گواہی رد کردے گا۔

یہ بات قابل غور ہے کہ ان چاروں صورتوں میں غلام، قاتل، راہن اور عورت کا مقصود عقد ثابت کرنا ہے جب کہ مدعی علیہ عقد کا انکار کررہا ہے۔ اسی وجہ سے مدعیوں نے گواہ قائم کیے اور گواہوں میں اختلاف ہے اور عقد کے گواہوں میں جب اختلاف ہوجائے تو ان کی گواہی قبول نہیں کی جاتی۔

اب یہاں بھی مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسی طرح کیا ہے کہ پہلے جزاء میں چار اشیاء کو اجمالاً ذکر کیا اور یوں کہا ''**و کذا اذا اعتق بمال و صلح عن قود و رهن و خلع**'' یہ لف ہے اور اس کے بعد نشر کیا یعنی فرمایا: ''**ان ادعی العبد**'' اب ''**عبد**'' کا تعلق ''**اعتق بمال**'' کے ساتھ ہے اسی طرح ''**والقاتل**'' کا تعلق ''**صلح عن قود**'' کے ساتھ ہے، اسی طرح ''**والراهن**'' کا تعلق ''**رهن**'' کے ساتھ ہے اسی طرح ''**والعرس**'' کا تعلق ''**خلع**'' کے ساتھ ہے۔

یہاں تک جو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے بیان کیا یہی مقصود تھا اب اس سے آگے جو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اس عبارت میں بیان کررہے ہیں وہ مسئلہ الگ ہے جس مسئلے کو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''**وان ادعی الآخر**'' سے بیان کیا یعنی مذکورہ بالا چار مسائل (**عتق بمال، صلح عن قود، رهن، خلع**) میں جب تک غلام، قاتل، راھن اور بیوی دعویٰ کریں گے تو یہ عقد کا دعویٰ ہوگا اور اس میں گواہوں کے

اختلاف کی وجہ سے گواہی رد کردی جائے گی۔اب اگرانہی چار مسائل میں دعویٰ کرنے مولی اور ولی مقتول اور مرتہن اور شوہر ہو جائیں تو اب یہ دین کے دعوے کی طرح ہو جائے گا۔

یہاں دو باتیں قابل ذکر ہیں ایک یہ کہ یہ صورت دین کے دعوے کی طرح ہو گی تو اس کیا مطلب ہے......؟ دوسری یہ کہ دعویٰ کرنے والے کے بدلنے کی وجہ سے مسئلہ کیوں بدلا......؟

پہلی بات یہ کہ دین کے دعویٰ کی طرح ہو جائے گا اس کا مطلب شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی بیان کیا ہے کہ جس طرح پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ دین کے دعوے میں اگر دونوں گواہ لفظاً مختلف ہوں جیسے ایک نے ''الف'' کہا اور دوسرے نے ''الفین'' کہا تو امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ گواہی قبول نہ کی جائے گی۔ جب کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ دیکھا جائے گا کہ مدعی اقل کا دعویٰ کر رہا ہے یا اکثر کا دعویٰ کر رہا ہے......؟ اگر مدعی اقل کا دعویٰ کر رہا ہو تو پھر اکثر کی گواہی دینے والے کی گواہی بالکل قبول نہ کی جائے گی اور اگر مدعی اکثر کا دعویٰ کر رہا ہے تو جو شخص اکثر کی گواہی دے رہا ہے اس کی گواہی اقل پر قبول کر لی جائے گی تو یہ تفصیل جس طرح دین کے گواہوں کے اختلاف کی صورت میں ہے بعینہ یہی تفصیل ''عتق بمال'' ''صلح عن قود ، رھن اور'' خلع'' کے گواہوں کے اختلاف کی صورت میں بھی ہے۔

اگر ان کا دعویٰ کرنے والا مولیٰ، ولی مقتول، مرتہن اور شوہر ہو۔تو اس کی مختصر سی وضاحت یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے دعویٰ کیا کہ میں نے اپنے غلام کو مال کے بدلے آزاد کیا ہے اور غلام نے اس کا انکار کر دیا پھر مولیٰ نے دو گواہ قائم کیے ایک نے کہا کہ ''الف'' یعنی ہزار کے بدلے آزاد کیا ہے اور دوسرے نے کہا کہ ''الفین'' یعنی دو ہزار کے بدلے آزاد کیا ہے تو اب یہ گواہی امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبول نہ ہو گی جب کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر مولیٰ نے دو ہزار کا دعویٰ کیا تھا تو ہزار پر یہ گواہی قبول ہو جائے گی۔

اور اگر مولیٰ نے ہزار کا دعویٰ کیا تو اب ''الفین'' کی گواہی دینے والے کی گواہی قبول نہ کی جائے گی ، چوں کہ بات کے طویل ہو جانے کا خوف ہے، اس لیے صلح عن قود، رہن، خلع کی صورت نہیں بنائی ان میں بھی ایسی صورت ہی بنے گی۔

دوسری بات کہ غلام اور مولیٰ، اسی طرح قاتل اور ولی مقتول، اسی طرح راہن اور مرتہن، اسی طرح، بیوی اور شوہر کے دعوے میں کیا فرق ہے کہ اگر غلام اور قاتل اور راہن اور بیوی دعویٰ کریں تو یہ عقد کا دعویٰ بن جائے اور اگر یہی دعویٰ مولیٰ اور ولی مقتول مرتہن اور شوہر کرے تو یہ دین کا دعویٰ بن جائے۔

فرق یہ ہے کہ غلام اور قاتل اور راہن اور بیوی یہ لوگ صرف سبب کو ثابت کر سکتے ہیں یعنی غلام آزادی کو اور قاتل صلح کو اور راہن رہن کو اور بیوی خلع کو ثابت کر سکتے ہیں سو یہ لوگ صرف عقد گواہی کے ذریعے ثابت کر سکتے ہیں اور عقد گواہی کے بدلنے سے بدل جاتا ہے اور ہر عقد پر ایک گواہ رہ جاتا ہے اس وجہ سے ان کی گواہی قبول نہ کی جائے گی۔ جب کہ مولیٰ اور ولی مقتول اور مرتہن اور شوہر ان لوگوں نے جب دعویٰ کیا تو اس سے مقصود صرف دین ہی ہے وہ اس طرح کہ جب مولیٰ نے 'عتق بمال'' کا دعویٰ کیا تو غلام تو آزاد ہو جائے گا۔ اس لیے کہ مولیٰ آزاد کرنے کا مالک ہے تو مولیٰ آزاد کرنے کا دعویٰ کیوں کر رہا ہے کیونکہ اس کا دعوے سے مقصود غلام پر دین ثابت کرنا ہے۔ اسی طرح ولی مقتول نے جب صلح کا دعویٰ کیا تو قاتل تو معاف ہو جائے گا اس لیے کہ ولی معاف کرنے کا مالک ہے تو ولی صلح کا دعویٰ کیوں کر رہا ہے تو یہ بات معلوم ہوئی کہ ولی کا مقصود دین کا دعویٰ ہے، اسی طرح جب مرتہن نے رہن کا دعویٰ کیا تو اب رہن اس کے پاس ہوگا تب ہی تو وہ دعویٰ کر رہا ہے تو اب اس کے دعوے سے مقصود راہن پر دین ثابت کرنا ہے۔ اسی طرح جب شوہر نے خلع کا دعویٰ کیا تو طلاق تو عورت کو پڑ جائے گی اس لیے کہ شوہر طلاق کا مالک ہے تو پھر شوہر کا مقصود دعویٰ کرنے سے بیوی پر دین ثابت کرنا ہے۔

**و لقائل ان یقول** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ ماتن پر اعتراض کر رہے ہیں کہ ماتن رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جب مولیٰ اور ولی مقتول اور مرتہن اور شوہر دعویٰ کریں گے تو یہ دعویٰ دین کے دعوے کی طرح ہے۔ لہٰذا جو صورت دین کے دعوے میں جاری ہوتی ہے، وہی اس دعوے میں بھی جاری ہوگی تو اس پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ دعویٰ دین کے دعوے کی طرح نہیں ہے۔ اس لیے کہ دین تو مدیون کے اقرار کرنے سے ثابت ہوتا ہے۔ جب دین مدیون کے اقرار کرنے سے ثابت ہوتا ہے تو یہ بات ممکن ہے کہ مدیون نے ایک گواہ کے پاس ہزار کا اقرار کیا ہو اور دوسرے گواہ کے پاس گیارہ سو کا اقرار کیا ہو، تو اس وجہ سے گواہوں میں اختلاف ہوا ہو تو اس اختلاف کے باوجود قاضی ان کی گواہی قبول کر لے گا۔

اور دوسری بات یہ بھی ممکن ہے کہ دین کے دعوے میں اصل حق تو گیارہ سو ہو اس وجہ سے ایک گواہ نے گیارہ سو کی گواہی دی ہو لیکن سو روپے مدیون نے ایک گواہ کی موجودگی میں دائن کو ادا کر دیئے ہوں یا یہ کہ دائن نے سو روپے مدیون کو ایک گواہ کی موجودگی میں معاف کر دیئے ہوں اسی وجہ سے ایک گواہ نے ہزار روپے کی گواہی دی تو دین کے دعوے میں جو گواہوں کا اختلاف ہوا اس اختلاف کو توفیق دینا ممکن ہے جب توفیق دینا ممکن ہے تو اختلاف کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور گواہی کو قبول کر لیا جائے گا جب کہ اس مسئلے میں مال کا تو براہ راست دعویٰ نہیں ہے بلکہ دعویٰ تو عقد کا ہے اور عقد کے تابع ہو کر مال ثابت

ہوا ہے یعنی عقد ثابت ہوگا تو مال بھی مدعی علیہ کے ذمے میں ثابت ہو جائے گا اور اگر عقد ثابت نہ ہوا تو مال بھی ثابت نہ ہوگا لہٰذا مال کا ثابت ہونا، عقد ثابت ہونے کے تابع ہے اور عقد یہاں ثابت نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ گواہوں میں اختلاف ہے۔ لہٰذا ہزار والا عقد گیارہ سو والے عقد کا غیر ہے۔ تو ہر عقد پر ایک گواہ ہے اس وجہ سے گواہی قبول نہ کی جائے گی جس طرح دوسری طرف میں گواہی قبول نہیں کی گئی۔ دوسری طرف سے مراد پہلے والی صورت ہے کہ جب غلام اور قاتل اور راھن اور بیوی نے دعویٰ کیا تھا تو جب اس میں گواہی کے اختلاف کی وجہ سے گواہی رد کردی گی تو بالکل اسی طرح اس صورت میں یعنی جب مولیٰ اور ولی اور مرتہن اور شوہر نے دعویٰ کیا تو یہاں بھی گواہی کے اختلاف کی وجہ سے گواہی رد ہونی چاہیے۔ پس اعتراض کرنے والے کا مقصود یہ ہے کہ اس صورت میں (کہ جب مولی اور ولی اور مرتہن اور شوہر نے دعویٰ کیا) اور پہلے والی صورت میں (کہ جب غلام اور قاتل اور راہن اور بیوی نے دعویٰ کیا) کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔ جس طرح پہلی صورت میں گواہی رد کردی گئی بالکل اسی طرح اس صورت میں بھی گواہی رد ہونی چاہیے اور اس صورت میں (یعنی جب مولیٰ اور ولی اور مرتہن اور شوہر نے دعویٰ کیا) دین کے دعوے کی طرح کہنا غلط ہے۔ اس لیے کہ دین کے دعوے میں اختلاف کی توفیق ممکن ہے جب کہ اس صورت میں اختلاف کی توفیق ممکن نہیں ہے جب اس میں توفیق ممکن نہیں ہے تو اس کو دین والا حکم بھی نہیں دینا چاہیے۔

**وَالاجارةُ کالبیعِ فی اولِ المدةِ و کالدینِ بعدَها. اذ فی اولِ المدةِ المقصودُ هو العقدُ، فلا یقبلُ الشهادةُ، و بعدَ المدةِ یکونُ الدعوی من الاجیرِ، و هو یدعی الاجرةَ، فیکونُ کدعوی الدینِ، فیقبلُ کما تقبلُ فی دعوی الدینِ. و صحَ النکاحُ بالفٍ استحسانًا، و قالا: ردتْ فیه ایضا. هٰذا هو القیاسُ، لان المقصودَ هو العقدُ من الجانبینِ، فصار کالبیعِ، وجهُ الاستحسانِ ان المالَ فی النکاحِ تبعٌ، و لا اختلافَ فیما هو الاصلُ، و هو العقدُ، فیثبتَ، ثم وقعَ الاختلافُ فی التبعِ، فیقضیٰ بالاقلِ، و یستوی دعویٰ اقلِ المالینِ او اکثر هما فی الصحیحِ، و قد قیل: ان الاختلافَ فی دعویٰ الزوجةِ، اما فی دعوی الزوجِ فلا تقبلُ اتفاقًا، اذ المقصودُ هو العقدُ، لا المالُ، و فی جانبِ الزوجةِ یمکنُ ان یکون المقصودُ هو المالَ لکن الصحیحَ ان الاختلافَ فی الفصلینِ.**

## تشریح:

ساتواں مسئلہ اجارہ کا ہے۔ اب اجارہ کی دو صورتیں ہیں یا تو اجارہ کا دعویٰ اول مدت میں (یعنی شئی سے منفعت اٹھانے سے پہلے) ہوگا یا اجارہ کا دعویٰ بعد المدت میں (یعنی شئی سے منفعت حاصل کرنے کے بعد) ہوگا تو اب اگر پہلی صورت ہو کہ اجارہ کا دعویٰ اول مدت میں کیا گیا یعنی زید نے دعویٰ کیا کہ میں نے اپنا گھر عمرو کو ہزار روپے ماہانہ کرائے پر دیا اور عمرو نے اس کا انکار کر دیا پھر زید نے دو گواہ قائم کیے ایک نے گواہی دی کہ ہزار کے بدلے گھر کرائے پر دیا اور دوسرے نے گواہی دی کہ گیارہ سو کے بدلے کرائے پر دیا تو اب قاضی یہ گواہی رد کر دے گا اس لیے کہ اول مدت میں اجارہ کا دعویٰ کرنا بیع کی طرح ہے یعنی جس طرح بیع عقد ہے اسی طرح اول مدت میں اجارہ کا دعوی کرنے سے مقصود بھی عقدِ اجارہ ثابت کرنا ہے، اس لیے کہ شئی سے ابھی تک نفع حاصل نہیں ہوا جب نفع حاصل نہیں ہوا تو مال تو ذمے میں نہیں آیا اس لیے کہ مال ذمے میں اس وقت آتا ہے جب نفع حاصل ہو جائے تو جب مال ذمے میں نہیں ہے تو اجارہ کا دعویٰ کرنے سے مقصود مال ذمے میں لانا نہیں ہے بلکہ عقد کو ثابت کرنا ہے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ عقد کے دعوے میں جب گواہوں کا اختلاف ہو جائے تو ہر عقد پر نصاب پورا نہ ہونے کی وجہ سے گواہی رد کر دی جاتی ہے۔

اور اگر دوسری صورت ہو یعنی اجارہ کا دعویٰ بعد المدت ہو۔ یعنی اگر زید نے دعویٰ کیا کہ عمرو نے مجھ سے ایک ماہ قبل گھر گیارہ سو روپے ماہانہ کرائے پر لیا تھا اور عمرو نے انکار کر دیا پھر زید نے دو گواہ پیش کیے ایک نے گواہی دی کہ ہزار کے بدلے کرائے پر دیا تھا اور دوسرے نے گواہی دی کہ گیارہ سو کے بدلے کرائے پر دیا تھا تو قاضی ہزار پر گواہی قبول کر لے گا اس لیے کہ بعد المدت اجارہ کا دعویٰ کرنا دین کے دعوے کی طرح ہے۔ کیوں کہ بعد المدت یعنی شئی سے نفع حاصل کرنے کے بعد مال لازم ہو جائے گا تو اب اجارہ کا دعویٰ کرنے والے کا مقصد مدعیٰ علیہ پر مال لازم کرنا ہے اور مال کی صورت میں گواہی اختلاف کے باوجود قبول کر لی جاتی ہے۔ جیسا کہ دین کے دعوے میں قبول کی جاتی ہے۔

وصح النکاح ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے آٹھواں مسئلہ ذکر فرمایا یعنی اگر ایک عورت نے کسی مرد پر دعویٰ کیا کہ اس نے مجھ سے نکاح کیا ہے اور مرد نے نکاح کا انکار کیا پھر عورت نے دو گواہ پیش کیے ایک نے گواہی دی کہ ''الف'' یعنی ہزار کے بدلے نکاح کیا ہے اور دوسرے نے گواہی دی کہ ''الف و مائۃ'' یعنی گیارہ سو کے بدلے نکاح کیا ہے تو اب امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہزار

کے بدلے نکاح صحیح ہوگا اور گواہی قبول کی جائے گی جب کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ گواہی رد کردی جائے گی۔

**ھذا ھو القیاس** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کی دلیل پیش کی ہے جو کہ قیاس ہے، وہ یہ ہے کہ نکاح کا دعویٰ کرنے سے مقصود عقد نکاح ہے، مال مقصود نہیں ہے اور جانبین سے مراد عورت اور مرد ہیں۔ یعنی خواہ عورت نکاح کا دعویٰ کرے یا مرد دعوی کرے۔ دونوں کا مقصود مال نہیں ہے بلکہ نکاح کا عقد مقصود ہے اور یہ بات پہلے بھی گزر چکی ہے کہ جب عقد کو ثابت کرنا مقصود ہو اور گواہوں میں اختلاف ہو جائے تو گواہی رد کردی جاتی ہے۔ اس لیے کہ اختلاف کی وجہ سے دو عقد ہو گئے اور ہر عقد پر ایک گواہ ہے اس لیے گواہی قبول نہ ہوگی جیسا کہ بیع کے دعوے میں قبول نہیں ہوئی۔

**وجہ الاستحسان** ...... سے امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل نقل کی ہے اور یہ استحسان ہے وہ یہ ہے کہ نکاح میں جو مال ہوتا ہے یہ مال تابع ہوتا ہے اسی وجہ سے بغیر مال کے ذکر کیے بھی نکاح صحیح ہو جاتا ہے اور نکاح اصل ہے اور گواہوں کا اختلاف مال یعنی تابع میں ہوا ہے اور نکاح جو کہ اصل ہے اس میں گواہوں کا اختلاف نہیں ہوا۔ جب اصل میں گواہوں کا اختلاف نہیں ہے بلکہ دونوں نکاح کی گواہی دے رہے ہیں تو گواہی کی وجہ سے اصل یعنی نکاح ثابت ہو جائے گا اور اختلاف تابع (یعنی مال) میں ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ جب مال میں گواہوں کا اختلاف ہو جائے تو اقل کا فیصلہ کیا جائے گا۔

**و یستوی دعوی** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ نکاح کا دعویٰ کرنے والا خواہ اقل مال کا دعویٰ کرے یا اکثر مال کا دعویٰ کرے دونوں صورتوں میں گواہی قبول کی جائے گی بخلاف ان مسائل کے جو پیچھے گزرے کیوں کہ ان میں اگر مدعی اکثر کا دعویٰ کرے تب تو گواہی قبول کی جائے گی ورنہ اگر مدعی اقل کا دعویٰ کرے تو اس کی گواہی رد کردی جاتی ہے اس لیے کہ مدعی نے اکثر کی گواہی دینے والے کو جھٹلایا اور شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے "فی الصحیح" سے یہ بتایا کہ یہی بات صحیح ہے۔ اور اس سے امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی روایت سے احتراز کیا ہے کہ انہوں نے امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ سے جو روایت کی ہے اس میں یہ شرط لگائی ہے کہ گواہی اس وقت قبول ہوگی جب عورت اکثر مال کا دعویٰ کر رہی ہو تو شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس روایت سے احتراز کیا اور فرمایا کہ اقل اور اکثر کا دعویٰ برابر ہے۔

**و قد قیل ان الاختلاف** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایک روایت ذکر کی ہے وہ یہ ہے کہ

بعض نے کہا ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا جو اختلاف ہے یہ اس وقت ہے جب نکاح کا دعوی کرنے والی عورت ہو بہر حال اگر نکاح کا دعویٰ کرنے والا مرد ہو تب تو بالاتفاق یہ گواہی قبول نہ کی جائے گی اس لیے کہ جب شوہر دعویٰ کرے گا تو اس کا دعوے سے مقصود عقد ہوگا مال مقصود نہ ہوگا تو جب اس کا مقصود عقد ہوگا تو عقد کے دعوے میں جب گواہوں کا اختلاف ہو جائے تو ان کی گواہی بالاتفاق رد کردی جاتی ہے۔ لہٰذا شوہر کے دعوے میں گواہی قبول نہ کی جائے گی اور جب بیوی نکاح کا دعویٰ کرتی ہے تو یہ بات ممکن ہے کہ بیوی کا مقصود مال ہو، عقد مقصود نہ ہو تو اس وجہ سے اس کے بارے میں ائمہ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے۔

لکن الصحیح ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ یہ روایت صحیح نہیں ہے بلکہ صحیح یہ ہے کہ خواہ مرد دعویٰ کرے یا عورت دعویٰ کرے دونوں صورتوں میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔

**و لَزِمَ الجرُ لشاهدِ الارثِ بقولِهِ: ماتَ و ترَكَهُ ميراثًا له، او ماتَ و ذافي ملكِهِ، او في يدِهِ. اذا قال الشهودُ: كانَ هٰذَا لمورثٍ و هٰذا المدعي، لا يقضىٰ للوارثِ حتى يجر الميراثَ الى المدعي بقولهِمْ: ماتَ و تركَهُ ميراثًا له...... الىٰ آخرهِ، خلافًا لابي يوسفَ رحمه اللّٰه تعالىٰ، فانه لا يشترطُ الجرُ عندهُ. فان قال: كانَ لابيهِ اعارَهُ او اودعَهُ او اجارَهُ مَنْ في يدهِ، جاز بلا جرٍ. لان يدَ المستعيرِ و المودِعِ و المستأجرِ قائمةٌ مقامَ يدِهِ فلا حاجةَ الى الجرِ. و لو شهدَا بيدِ حيٍ منذُ كذَا ردتْ. اى شهدَا انهُ كان في يدِ المدعي منذ شهر، و الحالُ انهُ ليس في يدِ المدعىٰ عند الدعوىٰ لا تقبلُ لان اليدَ متنوعةٌ الى يدِ ملكٍ، و يدِ امانةٍ و يدِ ضمانٍ، فتعذرَ القضاءُ باعادةِ اليدِ المجهولِ، و عند ابى يوسفَ رحمه اللّٰه تعالىٰ تقبلُ. و انْ اقرَ المدعىٰ عليه بذالك او شهدا بانه اقرَ بيدِ المدعِي صحَ. لان جهالةَ المقرِبه لا تمنعَ صحةَ الاقرارِ.**

## تشریح:

و لزم الجر لشاهد ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو مسئلہ بیان کیا ہے اس سے قبل یہ بات جاننی چاہیے کہ علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ میراث کی گواہی کے لیے ''جر و نقل'' لازم ہے یا نہیں یعنی اگر کوئی شخص وارث کے لیے گواہی دے رہا ہو تو کیا اس کو لازم ہے کہ مورث سے وارث تک جر کرے یا لازم نہیں۔ جر یہ ہے کہ گواہ میراث کی گواہی دیتے وقت یوں کہے کہ یہ مدعی میت کا وارث ہے

اور میت نے یہ شئ اس کے لیے میراث چھوڑی ہے یا یوں کہے کہ مورث مر گیا اور یہ شئ اس کی ملک میں تھی۔ مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ زید نے ایک مکان پر دعویٰ کیا اور کہا کہ میں اس کا وارث ہوں اور زید نے دو گواہ پیش کیے تو اب طرفین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک جب تک گواہ جر نہ کریں گے اس وقت تک قاضی فیصلہ نہیں کرے گا اور جب گواہ یوں کہیں کہ یہ مکان عمرو کا تھا اور عمرو مر گیا اور اس نے یہ مکان زید کے لیے میراث چھوڑا ہے تو قاضی مکان کا زید کے لیے فیصلہ کر دے گا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جر شرط نہیں ہے۔ لہٰذا جب زید نے مکان کے وارث ہونے کا دعویٰ کیا اور وارث ہونے پر گواہ پیش کر دیئے تو قاضی اس کے لیے فیصلہ کر دے گا۔

**فان قال** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ اگر زید نے دعویٰ کیا کہ یہ گھر میرا ہے اور میرے والد عمرو نے اس شخص کو (یعنی جس کے قبضے میں فی الحال گھر ہے) عاریت پر دیا تھا یا امانت میں دیا تھا یا کرائے پر دیا تھا اور زید نے اس دعویٰ پر گواہی قائم کر دی تو اب یہ گواہی بلا جر کے جائز ہوگی۔ اس لیے کہ مستعیر، مودع، مستاجر کا قبضہ اسی طرح ہے جس طرح اس کے والد کا قبضہ ہے لہٰذا جر کی ضرورت نہیں ہے۔

**و لو شهدا** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو مسئلہ ذکر کیا ہے اس کا میراث کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے ایک گھر پر دعویٰ کیا اور اس گھر پر عمرو کا قبضہ ہے۔ پھر زید نے دو گواہ پیش کیے جنہوں نے گواہی دی کہ یہ گھر ایک ماہ قبل زید کے قبضے میں تھا تو اب طرفین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک گواہی قبول نہ ہوگی جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک گواہی قبول کی جائے گی۔

طرفین رحمہما اللہ تعالیٰ کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ کی مختلف اقسام ہیں ملک کا قبضہ، امانت کا قبضہ، ضمان کا قبضہ اور یہ بات معلوم نہیں ہے کہ ایک ماہ قبل زید کے پاس کس قسم کا قبضہ تھا......؟ جب یہ معلوم نہیں ہے تو یہ قبضہ مجہول ہوا اور اب فیصلہ کرنا بھی مشکل ہو گیا اس لیے ایک ماہ قبل والے قبضے کی قسم معلوم کرنا متعذر ہے۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل یہ ہے کہ مقصود قبضہ ہوتا ہے جیسا کہ ملک مقصود ہوتی ہے تو جب گواہ ملک کے بارے میں گواہی دیں تو ان کی گواہی قبول ہوگی اسی طرح جب انہوں نے قبضہ کے بارے میں گواہی دی تو بھی قبول کی جائے گی۔

**و ان اقر المدعی علیه** ...... سے یہ مسئلہ بیان کیا کہ اگر زید نے دعویٰ کیا کہ یہ گھر میرا ہے اور مدعی علیہ نے اس بات کا اقرار کر لیا کہ یہ گھر زید کا ہے تو یہ اقرار صحیح ہوگا اس لیے کہ مقر بہ (یعنی گھر) کا مجہول

ہونا (کہ مدعی علیہ نے یہ نہیں بتایا کہ یہ گھر مدعی کا کس وجہ سے ہے) اقرار کے صحیح ہونے کو نہیں روکتا لہٰذا جب اقرار صحیح ہو گیا تو گھر بھی مدعی کے حوالے کیا جائے گا۔

**او شهد بيدحي** ...... سے یہ بتایا کہ دو گواہوں نے گواہی دی کہ مدعی علیہ نے ہمارے پاس اقرار کیا تھا کہ یہ گھر مدعی کا ہے تو اب بھی یہ گھر زید کو دے دیا جائے گا اس لیے کہ مشہود بہ اقرار ہے اور وہ صحیح ہے۔

**وتقبلُ الشهادةُ على الشهادةِ الا في حدٍ و قودٍ، و شرطَ لها تعذرُ حضورِ الاصلِ بموتٍ او مرضٍ او سفرٍ. و عند ابي يوسفَ رحمه اللّٰه تعالىٰ يكفيْ مسافةٌ انْ غدا لا يبيْتُ الىٰ اهلهٖ. و شهادةُ عددٍ عن كلِ اصلٍ لا تَغَايَرَ فرعَيْ هٰذا و ذالك. خلافاً للشافعيِ رحمه اللّٰه تعالىٰ، اذ عندهٗ لا بدَ من اربعةٍ، يشهدُ اثنانِ عنْ هٰذا و آخرانِ عنْ ذالك، و عندنا يكفيْ اثنانِ يشهدانِ عنْ هٰذا و يشهدانِ عنْ ذالكَ.**

## تشریح:

**تقبل الشهادة على** ...... فروع کی گواہی ہر اس حق میں قبول کی جائے گی جو شبہ سے ساقط نہ ہوتا ہو اس لیے کہ کبھی اصل گواہ کا آنا مشکل ہوتا ہے تو اگر گواہی پر گواہی ناجائز ہو تو بہت سارے حقوق ضائع ہو جائیں گے اسی وجہ سے گواہی پر گواہی دینا جائز ہے۔ چوں کہ اس گواہی میں بدلیت کا شبہ ہے کہ اصل گواہوں کے بدلے دوسرے گواہ گواہی دے رہے ہیں تو اس وجہ سے حدود و قصاص میں یہ گواہی جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ حدود و قصاص شبہ سے ساقط ہو جاتیں ہیں۔

**و شرط لها تعذر** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اس گواہی کے جائز ہونے کی شرط بیان کر رہے ہیں۔ اس گواہی کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ اصل گواہ کا عدالت میں حاضر ہونا ناممکن ہو کہ وہ اصل گواہ مر گیا ہو یا پھر اصل گواہ بیمار ہو اور ایسا بیمار ہو کہ عدالت تک نہ آ سکتا ہو لہٰذا اگر عدالت تک آ سکتا ہو تو پھر فرع کی گواہی جائز نہ ہوگی اور سفر میں تین دن کی مدت طرفین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک شرط ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر اصل گواہ کا گھر اتنا دور ہو کہ اگر وہ صبح سویرے اپنے گھر سے گواہی دینے نکلے تو رات تک واپس نہ جا سکتا ہو تو اس جگہ بھی یہ سفر عذر ہوگا لہٰذا فرع کی گواہی جائز ہوگی۔

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو اصل کے حاضر نہ ہونے کے تین عذر بیان کیے ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ

تعالیٰ کا مقصود ان تینوں کا حصر نہیں ہے کہ ان کے علاوہ باقی کوئی عذر نہیں ہے بلکہ اگر اصل گواہ ایک پردہ نشین عورت ہو اور وہ مردوں کے درمیان نہ آتی ہو تو اس کی طرف سے بھی فرع کا گواہی دینا جائز ہے اور اسی طرح اگر اصل گواہ جیل وغیرہ میں قید ہو تو اس کی طرف سے بھی فرع کا گواہی دینا جائز ہے۔

**و شهادة عدد من كل اصل** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو مسئلہ بیان کیا ہے اس مسئلے کی عبارت مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے پیچیدہ ذکر کی ہے۔ اس لیے پہلے بندہ مسئلہ بیان کرے گا اس کے بعد عبارت کو حل کرے گا۔

مسئلہ یہ ہے کہ دو اصل گواہوں کی گواہی پر دو فرع گواہی دیں گے اس کا مطلب یہ ہے کہ جب دو فرع نے گواہی دی تو گویا ان دونوں نے دو گواہیاں دیں دونوں نے ایک گواہی ایک اصل گواہ پر دی اور دونوں نے ایک گواہی دوسرے اصل گواہ پر دی۔ لہٰذا فرع دو ہی ہیں اور اصل بھی دو ہیں اور دونوں فرع گواہ ہر اصل گواہ کی جانب سے گواہی دیں گے نہ یہ کہ فرع گواہ چار ہوں کہ دو فرع ایک اصل گواہ پر گواہی دیں اور دوسرے دو فرع دوسرے اصل گواہ پر گواہی دیں جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے کہ ان کے نزدیک فرع چار ہونے چاہئیں اور یہی مطلب ''**لا تغاير فرعی**'' کا ہے کہ جن دو شخصوں نے ایک اصل کے بارے میں گواہی دی تو ان کو بدلا نہیں جائے گا کہ دوسرے دو فرع دوسرے اصل کی گواہی پر گواہی دیں بلکہ یہی دو فرع جنہوں نے ایک اصل کی گواہی پر گواہی دی دوسرے اصل کی گواہی پر بھی گواہی دیں گے۔ لہٰذا ہمارے نزدیک فرع گواہ دو ہونے چاہئیں جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک چار فرع گواہ ہونے چاہئیں۔

اب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جو عبارت لائے ہیں کہ ''**شهادة عدد عن كل اصل لا تغائر فرعی هذا و ذلك**'' اس کو حل کیا جاتا ہے اس کی تقدیری عبارت یوں ہے ''**و تقبل شهادة عدد عن جانب كل واحد من اصل و الشهادة لا تغاير فرعیٰ هذا و ذلك**'' یعنی ہر ایک اصل کی جانب سے دو کی گواہی قبول کی جائے گی اور شہادت اس اصل کے اور اس اصل کے دو فرعوں کی بدلی نہیں ہے۔ اب اس عبارت میں ''**عدد**'' سے مراد ''**اثنان**'' یعنی دو ہے اور ''**فرعی**'' تثنیہ ہے اصل میں ''**فرعين**'' تھا نون اضافت کی وجہ سے گر گیا ہے اور ''**هذا**'' سے مراد ایک اصل ہے اور ''**ذلك**'' سے مراد دوسرا اصل ہے اور ''**لا تغائر**'' فعل ہے اس میں ''**هی**'' ضمیر فاعل ہے جو ''**الشهادة**'' کی طرف راجع ہے اور ''**فرعی**'' مفعول بہ ہونے کی بناء پر منصوب ہے۔

**و يقولُ الاصلُ: اِشهَدَ علىٰ شهادتی انی اُشهدُ بكذا، و الفرعُ يقول: اشهدُ**

انَّ فلانًا اشهدَني علىٰ شهادتِهٖ بكذا، و قال: اِني اشهد علىٰ شهادتي بذالك. بعضُ المشايخ طوَّلوا و قالوا: يقول الاصلُ: اِشْهَدْ بكذا و انا اشهدُكَ علىٰ شهادِتيْ، فاشهدْ علىٰ شهادتي، و فيه خمسُ شيئاتٍ، و يقول الفرعُ: اشهدُ بكذا ان فلانًا شهدَ عندي بكذا فاشهدَني على شهادتِهٖ بكذا، و امرَني ان اشهدَ علىٰ شهادتِهٖ، و انا اشهدُ علىٰ شهادتِهٖ بذالك، و فيه ثمانيَ شيئاتٍ، و الاحسنُ الاقصرُ قولُ ابي جعفرَ رحمه اللّٰه تعالىٰ ان يقولَ الاصلُ: اِشهدْ على شهادتي بكذا، و يقول الفرعُ: اشهدُ على شهادةِ فلانٍ بكذا، من غيرِ احتياجِ الىٰ ذكرِ زيادةٍ، و عليه فتوى الامامِ السرخسي رحمه اللّٰه تعالىٰ. فان عدلَ الفرعُ اصلَهٗ صحَ، كاحدِ الشاهدينِ الآخرَ، و ان سكتَ عنهُ ينظرَ في حالِهٖ. اي ينظرُ القاضيْ في حالِ الاصلِ، فان ثبتَ عدالتُهٗ تقبلُ شهادةُ فرعِهٖ، هٰذا عند ابي يوسفَ رحمه اللّٰه تعالىٰ، و عند محمدٍ رحمه اللّٰه تعالىٰ لا تقبلُ، اذ لا شهادةَ الا بالعدالةِ و فاذا لم يعرف الفرعُ عدالةَ الاصلِ لم تقبلْ شهادتَهٗ، فلا تقبلُ شهادةُ الفرعِ، قلنا: لاتشترطُ معرفةُ الفرعِ عدالةَ الاصلِ، بل يشترطُ ان يثبتَ ذالك، عند القاضي فانْ ثبت عندهٗ يقبلهٗ و اِلّا لَا.

## تشریح:

**و یقول الاصل** ...... اصل گواہ اپنی گواہی پر کس طرح گواہ بنائے گا تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اصل گواہ نے جس کو اپنی گواہی پر گواہ بنانا ہو اس سے کہے کہ ''اشهدُ علىٰ شهادتِي اني اشهدُ بكذا'' (کہ میں اپنی گواہی پر گواہ بناتا ہوں کہ میں نے اس بارے میں گواہی دی ہے) اور جب یہ الفاظ اصل نے فرع سے کہے تو اس کا قبول کرنا شرط نہیں ہے لہٰذا اگر فرع خاموش رہا تو بھی کافی ہے البتہ اگر فرع نے کہا ''لا اقبلُ'' (کہ میں قبول نہیں کرتا) تو اب فرع گواہ نہ بنے گا۔

**و الفرع يقول** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ ان الفاظ کو نقل کر رہے ہیں جن کے ساتھ فرع قاضی کے پاس گواہی دے گا وہ الفاظ یہ ہیں کہ ''اشهد ان فلانا اشهدني على شهادته بكذا و قال اني اشهد على شهادتي بذلك'' اب یہاں تک اصل اور فرع کے جو الفاظ نقل کیے ہیں ان میں اصل کے الفاظ میں لفظ شہادت تین بار آیا ہے اور فرع کے الفاظ میں لفظ شہادت پانچ مرتبہ آیا ہے۔ اب

بعض مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ ان دونوں کے کلام کو مزید لمبا کیا ہے لہٰذا ان کے نزدیک اصل گواہ یوں کہے۔
''اشهد بكذا و انا اشهدك على شهادتي فاشهد على شهادتي '' اور فرع یوں کہے
''اشهد بكذا ان فلان شهدعندي بكذا فاشهدني على شهادته بكذا و امرني ان اشهد على شهادته و انا اشهد على شهادته بذلك ۔ان الفاظ میں اصل کے الفاظ میں لفظ ''شہادت'' پانچ بار آیا ہے اور فرع کے الفاظ میں آٹھ بار آیا ہے۔

اور سب سے اقصر اور اسہل ابو جعفر رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے کہ اصل گواہ یوں کہے'' اشهد على شهادتي بكذا '' اور فرع کہے کہ'' اشهد على شهادة فلان بكذا '' اب ان الفاظ میں ہر ایک کے کلام میں لفظ '' شهادة '' دو مرتبہ آیا ہے اور اسی قول کو امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''السیر الکبیر'' میں ذکر کیا ہے اور اسی پر ''شمس الائمہ السرخسی اور فقیہ ابو اللیث رحمہ اللہ تعالیٰ نے فتویٰ دیا ہے۔

**فان عدل الفرع** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر فرع گواہوں نے اصل گواہوں کی تعدیل کی تو ان کی تعدیل قبول کی جائے گی اس لیے کہ فرع تعدیل کے اہل ہیں اور یہ اس وقت ہے جب فرع کی عدالت قاضی کے نزدیک ثابت ہو پھر وہ اصل کی تعدیل کریں تو ان کی تعدیل قبول کی جائے گی اور اگر قاضی فرع کی عدالت کو نہیں پہچانتا تو قاضی کے لیے ضروری ہے کہ پہلے فرع کی تعدیل کرے اس کے بعد اصل کی تعدیل کرے۔

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس مسئلے کو گواہوں کے والے مسئلے کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ اگر دو گواہوں میں سے ایک گواہ (جس کی عدالت قاضی پہچانتا ہے) دوسرے گواہ کی تعدیل کرے تو یہ صحیح ہے۔

اور اگر فرع گواہوں نے اصل کی تعدیل نہ کی اور قاضی اصل کی عدالت کو پہچانتا بھی نہ ہو تو اب قاضی فرع سے اصل کی عدالت کے بارے میں سوال کرے گا اگر ان کی عدالت ثابت ہو گئی تو قاضی فرع کی گواہی قبول کرے گا یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک قاضی فرع کی گواہی قبول نہ کرے گا اس لیے کہ گواہی دینا صحیح نہیں ہے، مگر یہ کہ اصل گواہ عادل ہوں تو جب فرع اصل کی عدالت کو نہیں پہچانتے تو ان کی گواہی بھی قبول نہ کی جائے گی۔

**قلنا لا يشترط** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ ہماری جانب سے امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں کہ فرع کا اصل کی عدالت کو پہچاننا شرط نہیں ہے جیسا کہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے بلکہ شرط یہ ہے کہ اصل کی عدالت قاضی کے ہاں ثابت ہو لہٰذا اگر قاضی کے ہاں ان کی عدالت ثابت ہو گئی تو قاضی فرع کی گواہی قبول کرے گا اور اگر اصل کی عدالت ثابت نہ ہوئی تو قاضی فرع کی

گواہی قبول نہ کرے گا۔

و اِنْ انکرَ الاصلُ شهادتهٗ بطلتْ شهادةُ فرعِهٖ، و لو شهدَا عن اثنينِ على عزةَ بنتِ عزِ المضرىٰ، و قالا: اخبرانَا بمعرفتِها، وجاء المدعى بامرأةٍ لم يدريَا انها هى ام لا، قيل لهٗ هاتِ شاهدينِ انها عزةٌ. اعلمُ ان الغرضَ منْ هٰذهِ المسئلةِ انه لا يشترطُ ان يعرفَ الفرعُ المشهودَ عليهٗ، بل يقال للمدعِي: هاتِ شاهدينِ يشهدانِ ان الذى احضر تهٗ هو المشهودُ عليه، و ليس الغرضَ انه اذا شهدَا على فلانةِ بنتِ فلانِ المضرى يكون النسبةُ تامةً، و يكون الشهادةُ مقبولةً، لانه اذا لم يذكر الجدَ فلا بد ان ينسبَ الى السكةِ الصغيرةِ او الى الفخذِ، اى الى القبيلةِ الخاصهِ، ليتم النسبةُ و يقبلُ الشهادةُ عند ابى حنيفة و محمد رحمهما اللّٰه تعالىٰ، خلافا لابى يوسفَ رحمه اللّٰه تعالىٰ، فانّ ذكر الجدِ لا يشترطُ عندهٗ فلا يشترطُ ما يقوم مقامَهٗ من ذكر السكةِ او الفخذِ و كذا الكتابُ الحكمى. اى اذا جاء كتابُ القاضى الى القاضى و لا يعرفُ الشهودُ المشهودَ عليه، قيل للمدعى: هاتِ شاهدينِ ان هٰذا هو المشهودُ عليه. فانْ قالا فيها "المضرية" لم يجز حتى ينسبَاها الىٰ فخذِها. اى قالا فى الشهادةِ على الشهادةِ و الكتابِ الحكمىْ "المضرية" لم يجزْ، لان هٰذه النسبةَ عامةٌ ثم اعلم ان هٰذَا فى العربِ، اما فى العجمِ فلا يشترطُ ذكرُ الفخذِ، لانهم ضيعوا انسابَهم، بل ذكرُ الصناعةِ يقومُ مقامَ ذكرِ الجدِ.

## تشریح:

و لو شهدا عن اثنين ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے عزۃ بنت عز المضری سے ہزار روپے لینے تھے اور اس شخص نے اس عورت پر دو گواہ قائم کیے تھے جن دو گواہوں نے اپنی گواہی پر دو شخصوں کو گواہ بنایا تھا اور ان دونوں کو عورت کا نسب بھی بتایا تھا۔ اب یہ مدعی اس عورت کو اور ان دونوں فرع گواہوں کو لے کر قاضی کے پاس آیا۔ تا کہ قاضی سے فیصلہ کروائے دونوں گواہوں نے مدعی کے حق میں اور عورت کے خلاف گواہی دی کہ اس عورت نے مدعی کا ایک ہزار روپیہ ادا کرنا ہے اور ان دونوں نے کہا کہ ہمیں اصل گواہوں نے اس عورت کا نسب بتایا تھا اور یہ عورت

جس کو مدعی لایا ہے نہ اس کے بارے میں معلوم نہیں کہ یہ وہی عورت ہے یا دوسری ہے تو اب قاضی مدعی سے کہے گا کہ تم دو گواہ مزید اس بات پر پیش کرو کہ یہ وہی عورت عزہ ہے جس کے خلاف گواہوں نے گواہی دی ہے۔

**اعلم ان الغرض** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بات بیان کرر ہے ہیں کہ اس مسئلے کو بیان کرنے کی غرض یہ ہے کہ فرع کا مشہود علیہ کو پہچاننا شرط نہیں ہے اور اسی طرح مشہود بہ کو پہچاننا بھی شرط نہیں ہے اس کی صورت یہ ہوگی کہ دو شخصوں نے گواہی دی کہ دو آدمیوں نے انہیں اس بات پر گواہ بنایا تھا کہ فلاں باغ یا فلاں زمین زید نے عمرو کو فروخت کردی ہے تو اب ان دونوں فرع گواہوں پر واجب نہیں ہے کہ انہوں نے زمین کو دیکھا ہو اور زید کو پہچانتے ہوں بلکہ مدعی کے ذمے ہوگا کہ وہ مشہود علیہ اور مشہود بہ پر گواہی قائم کرے۔

**ولیس الغرض** ......اس کلام کو سمجھنے سے قبل یہ بات جاننی چاہیے کہ گواہوں کے ذمے گواہی قبول ہونے کے لیے مشہود علیہ کی تعریف کرنا ضروری ہوتا ہے تا کہ قاضی کے لیے فیصلہ کرنا آسان ہو اور حاکم رحمہ اللہ تعالیٰ نے مختصر میں تعریف کے لیے تین اشیاء کو شرط قرار دیا ہے۔

(۱) نام۔(۲) باپ کی طرف نسبت۔(۳) دادا کی طرف یا فخذ یا پیشے کی طرف نسبت اور امام زمخشری نے ذکر کیا ہے کہ عرب کے کل چھ طبقات ہیں۔

(۱) شُعب۔(۲) قبیلہ۔(۳) عمارۃ۔(۴) بطن۔(۵) فخذ۔(۶) فصیلہ۔

’’**لیس الغرض** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہی بات بتا رہے ہیں کہ اس مسئلے کو ذکر کرنے سے یہ غرض نہیں ہے کہ جب دونوں گواہوں نے ’’**فلانہ بنت فلان المضری**‘‘ کے خلاف گواہی دی تو یہ نسبت تام ہونا چاہیے لہٰذا گواہی مقبول ہوگئی بلکہ یہ گواہی قبول نہیں ہوگی اس لیے کہ اس گواہی میں صرف نام اور باپ کی طرف نسبت ہے اور دادا کی طرف نسبت نہیں ہے لہٰذا ضروری ہے کہ سکہ صغیرہ یا فخذ یعنی قبیلہ خاصہ کی طرف نسبت کی جائے تا کہ نسبت تام ہو جائے اور گواہی قبول کرلی جائے، بخلاف امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہے کیوں کہ ان کے نزدیک دادا کا ذکر کرنا شرط نہیں ہے جب دادا کا ذکر شرط نہیں ہے تو جو اس کے قائم مقام ہے یعنی سکہ صغیرہ اور فخذ کا ذکر بھی شرط نہ ہوگا۔ بلکہ اس کے بغیر گواہی قبول کی جائے گی۔

**فان قالا فیھا** ......اگر شہادت علی الشہادت میں فرع گواہوں نے ’’مضریہ‘‘ کہا تو یہ ناجائز ہوگا اور ان کی گواہی قبول نہ ہوگی یہاں تک کہ فخذ کی طرف نسبت کردیں اس لیے کہ تعریف نسبتِ عامہ سے

حاصل نہیں ہوتی اور مضر یہ نسبت عامہ ہے اس لیے کہ یہ اتنی بڑی قوم ہے کہ اس کا شمار نہیں ہوسکتا اور فخذ کی طرف نسبت کریں تو گواہی جائز ہوگی اس لیے کہ فخذ خاص ہے۔

ثم اعلم ...... سے یہ بتایا کہ یہ جو کہا گیا کہ نام کا ذکر کرنا اور باپ کا اور دادا یا فخذ کا ذکر کرنا شرط ہے یہ صرف عرب کے لیے ہے اس لیے کہ ان کے نسب محفوظ ہیں۔ بہر حال عجم تو ان میں یہ شرط نہیں ہے اس لیے کہ عجمیوں نے اپنے نسب گم کر دیے ہیں لہٰذا عجمیوں میں تعریف کے لیے پیشے کا ذکر کرنا ضروری ہوگا۔

**ومنْ اقرَ انهٗ شهدَ زوراً شهِّر و لم يعزرْ. فانَّ شريحًا رحمه اللّٰه تعالىٰ كان يشهِّرُ و لا يعزِّرُ، فيبعثُهٗ الىٰ سوقهٖ انْ كان سوقيًا، و الى قومهٖ ان لم يكن سوقيًا، عند اجتماعِهم، فيقول: انا اخذْناهُ شاهدَ زورٍ فاحذَروهُ و حذروْه الناس، و قالا: يوجعُهٗ ضرْباً و يحبسهٗ، و هو قولُ الشافعِي رحمه اللّٰه تعالىٰ، فان عمر رضى اللّٰه عنه ضربَ شاهدَ الزورِ اربعينَ سوطاً و سخم وجههٗ، و قد قيل: انما وضع المسئلة فى الاقرارِ، لان شهادةَ الزور لا تعلمُ الا بالاقرارِ، و لا تعلمُ بالبينةِ، اقول: قد يعلمُ بدونِ الاقرارِ، كما اذا شهدَ بموتِ زيدٍ، او بانَّ فلانًا قتلهٗ، ثم ظهر زيدٌ حيًا، و كذا اذا شهدَ برؤيةِ الهلالِ فمضىٰ ثلاثون يومًا، و ليس بالسماءِ علةٌ و لم يروا الهلال، و مثلُ هٰذا كثيرٌ.**

## تشریح:

و من اقر انه ...... اگر کسی گواہ نے اس بات کا اقرار کرلیا کہ اس نے جھوٹی گواہی دی تھی تو اب امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کی تشہیر کروائی جائے اور تعزیر نہ لگائی جائے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس گواہ کو تعزیر لگائی جائے اور اس کو قید کیا جائے۔

فان شریحا رضی اللّٰہ عنہ ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل نقل کی ہے کہ قاضی شریح رضی اللہ عنہ ایسے گواہ کی تشہیر کرواتے تھے اور اس کو تعزیر نہیں لگواتے تھے اس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ قاضی شریح رحمہ اللہ تعالیٰ اس گواہ کو اگر وہ بازاری ہوتا تو اس کے بازار بھجوا دیتے اور اگر وہ بازاری نہ ہوتا تو اس کو اس کی قوم کی طرف بھجوا دیتے جس وقت اس کی قوم جمع ہوتی اور کہنے والا کہتا کہ قاضی شریح رحمہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے تم پر سلام ہو اور قاضی نے کہا تھا کہ ہم نے اس گواہ کو جھوٹی گواہی دینے والا پایا ہے۔ لہٰذا تم اس سے ڈرو اور اس سے بچو۔

صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کی دلیل شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''فان عمر ضرب ...... سے نقل کی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جھوٹے گواہ کو چالیس کوڑے مارے تھے اور اس کا چہرہ کالا کیا تھا۔

**و قد قیل انما وضع** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ جھوٹے گواہ کی سزا کا جو مسئلہ بیان کیا گیا یہ صرف اس وقت ہو سکتا ہے جب گواہ نے خود اس بات کا اقرار کیا ہو کہ میں نے جھوٹی گواہی دی ہے، اس لیے کہ گواہی کا جھوٹا ہونا، صرف گواہ کے اقرار کر لینے سے ہی ثابت ہوگا اس کے علاوہ بینہ سے گواہی کا جھوٹا ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔ لیکن شارح رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ گواہی کا جھوٹا ہونا بغیر اقرار کے بھی معلوم ہو جاتا ہے جیسے کسی شخص نے زید کی موت کی یا اس بات کی گواہی دی کہ عمرو نے زید کو قتل کیا ہے پھر زید کو زندہ پایا گیا تو اس شخص کی گواہی بغیر اقرار کے جھوٹی ہوگئی اسی طرح رمضان المبارک کی ۲۹ تاریخ کو لوگ چاند دیکھنے کے لیے جمع ہیں اور آسمان صاف ہے، لیکن چاند نظر نہ آیا، لیکن ایک شخص نے چاند دیکھنے کی گواہی دی اور دوسرے دن ۳۰ تاریخ ہوگئی تو اس شخص کی گواہی بلا اقرار جھوٹی ہوگئی۔

# فصل

**لا رجوعَ عنهَا الا عندَ قاضٍ، فانْ رجعَا عنها قبلَ الحكمِ بها سقطتْ، و لم يضمنَاه، و بعدَهُ لم يفسخْ. اى ان رجعَا عن الشهادةِ بعد حكمِ القاضى لم يفسخِ الحكمُ. و ضمنَا ما اتلَفاه بها اذا قبضَ مدعَاه، دينًا كان او عينًا. حتى اذا قضىٰ القاضىٰ، و لم يقبضِ المدعى مدعَاه لا يجبُ الضمانُ، بل يتوقفُ الضمانُ على القبضِ، فلما قبضَ يضمنُ الشهودُ، و عندَ الشافعى رحمه اللّٰه تعالىٰ لا ضمانَ على الشهودِ اذا رجعُوا، اذ لا اعتبارَ للتسبيبِ عند وجودِ المباشرةِ، و هو حكمُ القاضى، قلنا: اذا تعذرَ تضمينُ المباشرِ و هو القاضى، لانهُ ملجأٌ فى القضاءِ، يعتبر التسبيبُ.**

تشریح:

رجوع کا لغوی معنی ''لوٹنا'' ہے۔اور رجوع کا شرعی معنی یہ ہے کہ ''اس شیٔ کی نفی کرنا جس کو ثابت کیا ہے''

**لا رجوع عنها الا عند** ...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بیان کر رہے ہیں کہ گواہ اپنی گواہی سے رجوع، قاضی کے پاس کرے گا اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے قاضی کو مطلق لکھا ہے لہٰذا اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ گواہ خواہ اس قاضی کے پاس رجوع کرے جس نے فیصلہ کیا تھا یا اس قاضی کے پاس رجوع کرے جس نے فیصلہ نہیں کیا، دونوں صورتوں میں رجوع صحیح ہے اور جب گواہ نے فیصلے سے قبل رجوع کیا تو ان کی گواہی ساقط ہو جائے گی اور قاضی اس پر فیصلہ نہیں کرے گا۔ اگر ان دونوں گواہوں نے فیصلے کے بعد رجوع کیا تو اب قاضی کا فیصلہ فسخ نہ ہوگا۔ یہ بات جاننی چاہیے کہ یہ جو کہا گیا کہ جب فیصلے کے بعد رجوع کیا تو قاضی کا فیصلہ فسخ نہ ہوگا اسی طرح اکثر کتبِ فقہ میں منقول ہے، لیکن ''خزانة المفتيين'' میں مذکور ہے کہ اگر گواہ نے قضاء کے بعد رجوع کیا تو رجوع کرنے والے کے حال کو دیکھا جائے گا اگر رجوع کے وقت گواہ کی عدالت کا حال گواہی دیتے وقت عدالت کی حالت سے زیادہ ہے

یعنی جس وقت گواہ نے گواہی دی تھی اس وقت یہ جتنا عادل تھا تو رجوع کے وقت یہ اس سے زیادہ عادل ہے تو اس کا رجوع اس کی ذات کے حق میں اور اس کے علاوہ کے حق میں صحیح ہوگا۔ لہٰذا اس پر تعزیر واجب ہوگی اور فیصلہ فسخ ہو جائے گا اور مال مشہود علیہ کو واپس کر دیا جائے گا اور اگر رجوع کے وقت کی حالت گواہی کے وقت کی حالت کے برابر ہے یا اس سے کم ہے تو اس پر تعزیر واجب ہوگی اور فیصلہ فسخ نہ ہوگا۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے بلکہ ہر صورت میں گواہ پر تعزیر واجب ہوگی اور فیصلہ فسخ نہ ہوگا۔

و ضمنا ما اتلفاہ ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ دونوں گواہوں کی گواہی کی وجہ سے جو نقصان مدعیٰ علیہ کا ہوا ہے تو دونوں گواہ مدعیٰ علیہ کے نقصان کے ضامن ہوں گے جب کہ مدعی نے اپنے مدعیٰ پر قبضہ کر لیا ہو خواہ وہ مدعیٰ دین ہو یا عین ہو۔ حتی اذا قضی ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ ماتن کی عبارت ''اذا قبض مدعاہ'' والی قید کا فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر قاضی نے صرف فیصلہ کیا تھا اور مدعی نے اپنے مدعیٰ پر ابھی قبضہ نہیں کیا تھا کہ گواہوں نے رجوع کر لیا تو یہ گواہ اب ضامن نہ ہوں گے بلکہ گواہوں کا ضامن ہونا، مدعیٰ علیہ کے قبضہ کرنے پر موقوف ہے اگر اس نے قبضہ کر لیا تو گواہ ضامن ہوں گے ورنہ ضامن نہ ہوں گے۔

حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جب گواہوں نے رجوع کیا تو ان پر ضمان واجب نہ ہوگی ''اذلا اعتبار ......'' سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل ذکر کی ہے کہ گواہی اتلاف (یعنی نقصان) کا سبب بنی ہے اور قاضی کا فیصلہ اتلاف کی علت ہے اور حکم کی نسبت علت (یعنی قاضی کے فیصلے) کی طرف ہوگی سبب کی طرف نسبت نہ ہوگی۔ لہٰذا گواہ ضامن نہ ہوگا۔

قلنا اذا تعذر ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے احناف کی جانب سے شوافع کو جواب دیا ہے کہ اگر گواہ کو ضامن نہ بنایا جائے تو اب باقی صرف قاضی ہے اور قاضی کو ضامن بنانا مشکل ہے، اس لیے کہ جب قاضی کے پاس گواہی سے حکم ثابت ہو گیا تو اب اس کے لیے فیصلہ کرنا ضروری ہے، اس لیے کہ اگر وہ خاموش رہے اور فیصلہ نہ کرے تو وہ گناہ گار ہوگا۔ لہٰذا اگر قاضی کو ضامن بنایا جائے گا تو لوگ قاضی نہیں بنیں گے اور اس میں بہت بڑا حرج ہے۔ لہٰذا سبب کا اعتبار کیا جائے گا اور گواہ کو ضامن بنایا جائے گا۔

**فَاِنْ رجعَ احدُهما ضمنَ نصفًا، و العبرةُ للباقي، لا للراجعِ، فان رجعَ احدُ ثلاثةٍ شهدُوا لم يضمنْ. لبقاءِ نصابِ الشهادةِ. و ان رجعَ آخرُ ضمنَا نصفاً. لان نصفَ نصابِ الشهادةِ باقٍ. و ان رجعتْ امرأةٌ من رجلٍ وامرأتينِ ضمنتْ ربعًا، و ان رجعتَا ضمنتَا نصفًا، و ان رجعتْ ثمانٍ من رجلٍ و عشرِ نسوةٍ فلا غرمَ، و انْ رجعتْ**

اخریٰ ضمنت التسعُ ربعًا. لبقاءِ ثلاثةِ ارباعِ النصاب. و ان رجع الکلُّ فعلی الرجلِ سدسٌ عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ، و نصفٌ عندهما، و ما بقی علیهن علی القولینِ. لهما ان الرجلَ الواحدَ نصفُ النصابِ، فالنساءُ ان کثرنَ یقمن مقامَ رجلٍ واحدٍ، و لابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ ان کلَ امرأتینِ مع الرجلِ تقومُ مقامَ رجلٍ واحدٍ. و ان رجعنَ فقط فنصفٌ اجماعًا. لبقاءِ نصفِ النصابِ، و هو الرجلُ. و غرمَ رجلانِ شهدَا مع امرأةٍ، ثم رجعوا الا هی. لانه لم یثبتْ بشهادة المرأةِ الواحدة شیٌٔ. و لا یضمن الراجعُ فی نکاحٍ بمهْرٍ مسمیً شهدَا علیها او علیه الا ما زاد علی مهْرِ مثلِها. ای ان شهدَا بالنکاحِ بمهرٍ مسمی مساوٍ لمهرِ المثلِ. ثم رجعَا فلا ضمانَ، سواءٌ شهدَا علی المرأةِ او علی الرجلِ، لانهما لم یتلفَا شیئًا، و کذا ان کان المسمیٰ اقل من مهْرِ المثلِ، لان منافعَ البضعِ غیرُ متقومةٍ عند الاتلاف، اما اذا کان المسمیٰ اکثرَ من مهرِ المثلِ ضمنا ما زاد علی مهرِ المثلِ.

## تشریح:

**وان رجعت ثمان من** ......مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر دس عورتوں اور ایک مرد نے گواہی دی پھر فیصلے کے بعد دس عورتوں میں سے آٹھ نے گواہی سے رجوع کر لیا تو ان آٹھ پر کوئی ضمان نہیں ہے، اس لیے کہ گواہی کا نصاب ایک مرد اور دو عورتیں ہیں اور وہ نصاب موجود ہے اور اعتبار باقی کا ہے نہ کہ رجوع کرنے والوں کا اور اگر آٹھ عورتوں کے بعد ایک اور عورت نے رجوع کر لیا تو اب نو کی نو عورتیں ربع کی ضامن ہوں گی اس لیے کہ نصاب کے چار حصوں میں سے تین حصے باقی ہیں دو حصے مرد میں اور ایک حصہ عورت میں ہے اور اگر تمام نے رجوع کر لیا تو اب امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک آدمی کے ذمے نصف ضمان ہے اور عورتوں کے ذمے بھی نصف ضمان ہے۔

صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی کا نصاب دو آدمیوں سے مکمل ہوتا ہے اور ایک آدمی گواہی کے نصاب کا نصف ہے اور عورتیں اگرچہ زیادہ ہوں ایک آدمی کے قائم مقام ہیں۔ لہٰذا عورتیں بھی نصاب کا نصف ہیں جب مرد بھی نصاب کا نصف اور عورتیں بھی نصاب کی نصف تو ضمان بھی دونوں پر نصف نصف ہوگی۔

امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ دو عورتیں گواہی میں ایک مرد کے قائم مقام ہیں اس لیے کہ

حدیث شریف میں ہے ''عورتوں میں سے ہر دو کی گواہی ایک مرد کے قائم مقام ہے تو جب دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہیں اور یہاں دس عورتوں نے گواہی دی ہے تو گویا یہ پانچ مردوں کے قائم مقام ہوئیں تو گواہی میں کل چھ مرد ہیں تو جب سب نے رجوع کرلیا تو ضمان کے چھ حصے کیے جائیں گے ان میں سے ایک حصہ ایک مرد کے ذمے ہوگا بقیہ پانچ حصے دس عورتوں کے ذمے ہوں گے۔

**و لا یضمن فی نکاح بمهر مسمی** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ دو شخصوں نے مہر مقررہ کے ساتھ نکاح کی گواہی دی اور بعد میں گواہی سے رجوع کرلیا۔ اصل میں اس مسئلے کی کل چھ صورتیں ہیں، اس لیے کہ دونوں گواہ یا تو مرد کے خلاف گواہی دیں گے اس کی صورت یہ ہے کہ عورت نے نکاح کا دعویٰ کیا ہو یا یہ کہ دونوں عورت کے خلاف گواہی دیں گے اس کی صورت یہ ہے کہ مرد نے نکاح کا دعویٰ کیا ہو۔ بہر حال جس کے خلاف بھی گواہی دیں جو مہر مقررہ نکاح میں ذکر کر رہے ہیں وہ مہر مثل کے برابر ہوگا یا مہر مثل سے کم ہوگا یا مہر مثل سے زائد ہوگا تو اس طرح یہ کل چھ صورتیں ہوتی ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے صرف دو صورتوں کا ذکر کیا ہے وہ یہ کہ جب مہرِ مثل سے زائد مہر گواہی دی ہو خواہ مرد کے خلاف ہو یا عورت کے خلاف ہو جب کہ شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے چھ صورتوں کو ذکر کیا ہے۔

پہلی صورت جس کے ضمن میں دو صورتیں ہیں وہ یہ بیان کی ہے کہ دو گواہوں نے نکاح کی گواہی اتنے مہر کے ساتھ دی جو مہر مثل کے برابر تھا مثلاً دونوں نے یوں کہا کہ فلاں مرد نے فلاں عورت سے ہزار درہم پر نکاح کیا ہے جب کہ عورت کا مہر مثل بھی ہزار درہم تھا پھر دونوں نے بعد میں رجوع کرلیا تو اب ضمان نہیں ہے برابر ہے کہ یہ گواہی عورت کے خلاف ہو یا مرد کے خلاف ہو اس لیے کہ ان دونوں نے کچھ نقصان نہیں کیا کیوں کہ ان دونوں نے ایسی شئی کو ضائع کیا جو عوض کے بدلے ہے یعنی اس کے بدلے عوض ملا ہے اور وہ اس طرح کہ مرد کو ہزار درہم کے بدلے بُضعہ ملی ہے اور عورت کو بضعہ کے بدلے ہزار درہم ملے ہیں اور ایسی شئی کو ضائع کرنا جس کے بدلے عوض ہو یہ ضائع شمار نہیں ہوتا لہٰذا ضمان نہ ہوگا۔

دوسری صورت شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''**و کذا ان کان**'' ...... سے بیان کی ہے جس کے ضمن میں بھی دو صورتیں ہیں وہ یہ کہ جب دو گواہ نکاح کی گواہی اتنے مہر کے بدلے دیں جو مہر مثل سے کم ہو تو اب ان دونوں پر ضمان نہیں ہے خواہ مرد کے خلاف گواہی ہو یا عورت کے خلاف ہو۔ اگر انہوں نے مرد کے خلاف گواہی دی تھی تو مرد کے لیے ضامن نہ بننا تو ظاہر ہے اس لیے کہ مرد نے رقم کے بدلے بضعہ

حاصل کر لی ہے جب عورت کے خلاف ہوتو اس کے لیے بھی ضامن نہ ہوں گے اس کی وجہ یہ ہے کہ منافع بضعہ کی قیمت ان کو ضائع کرنے کے وقت نہ تھی جب ضائع کرنے کے وقت قیمت نہ تھی تو اس کے ضامن بھی نہ ہوں گے۔

تیسری صورت شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''اما اذا کان المسمی...... سے بیان کی اور اس کے ضمن میں بھی دو صورتیں ہیں اور وہ یہ ہے کہ جب دونوں نے نکاح کی گواہی اتنے مہر کے بدلے دی جو مہر مثل سے زائد تھا تو اب دیکھا جائے گا اگر انہوں نے مرد کے خلاف گواہی دی تھی تب تو یہ مرد کے لیے اتنی رقم کے ضامن ہوں گے جو مہر مثل سے زائد ہوگی مثلاً مہر ۵۰۰ درہم تھا اور گواہوں نے ہزار درہم کی گواہی دی تھی تو اب یہ ۵۰۰ درہم کے ضامن ہو جائیں گے اور اگر گواہی عورت کے خلاف تھی تو ان پر ضمان نہیں ہے۔

**و فِی بیعٍ الا ما نقصَ عن قیمةِ مبیعِهِ.** ای لا یضمنُ الراجعُ فی بیعٍ الا ما نقصَ عن قیمةِ المبیعِ، صورةَ المسئلةِ: اذا ادعیٰ المشتری انهُ اشتریٰ العبدَ بالفٍ، و هو یساوی الفینِ، فشهدَ شاهدانِ، ثم رجعَا، ضمنَا الالفَ. و انما قلنا: ''ادعیٰ المشتریٰ'' حتیّٰ ان ادعیٰ البائعُ الثمنَ، لم یضمنا، لان البائعَ رضی بالنقصانِ، و ان کان الثمنُ مساویًا للقیمةِ فلا ضمانَ، لعدمِ الاتلافِ، و ان کان الثمنُ اکثرَ، فان کان الدعویٰ من المشتری فلا ضمانَ، لان المشتری رضیَ بالزیادةِ علی القیمةِ، و ان کان الدعویٰ من البائعِ ضمنَا للمشتریٰ ما زادَ علی القیمةِ، و هٰذه المسئلةُ غیرُ مذکورةٍ فی المتنِ، لان وضعَ المسئلةِ فی المتنِ فیما اذا کان الدعویٰ من المشتری، فان عبارةَ الهدایةِ هٰکذا: ''و ان شهدَا ببیعٍ''، فان هٰذا الکلامَ انما یقالُ اذا ادعیٰ المشتریٰ ان البائعَ باعَ، فانکر البائعُ البیعَ فشهدَ الشهودُ علی البیعِ و ان کان الدعویٰ من البائعِ فالبائعُ یدعی ان المشتریَ اشتریٰ منیْ هٰذا العبدَ بکذا، و علیه الثمنُ، فانکر المشتری شرائَهُ، فشهدَ الشهودُ انه اشتری العبدَ بکذا و علیه الثمنُ، فالعبارةُ الصحیحةُ ان یقال: ''شهدَ علی الشراءِ''، فعلمَ ان صورةَ مسئلةِ الهدایةِ فی دعوی المشتریٰ، و هٰذا دقیقٌ تفردَ بهٖ خاطریْ.

تشریح:

**و بیع الا ما نقص** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ مشتری نے دعویٰ کیا کہ میں نے فلاں شخص سے یہ غلام ہزار درہم کا خریدا ہے جب کہ وہ غلام دو ہزار درہم کا ہے پھر اس مشتری نے دو گواہ اپنے دعوے پر پیش کیے اور قاضی نے اس کا فیصلہ کر دیا اور مشتری نے ہزار درہم کے بدلے غلام بائع سے لے لیا اس کے بعد دونوں گواہوں نے رجوع کر لیا تو اب یہ ہزار درہم بائع کو دیں گے، اس لیے کہ غلام کی قیمت دو ہزار تھی اور ان دونوں نے کم کی گواہی دی تھی تو اب رجوع کے بعد کمی کے ضامن ہوں گے۔

**و انما قلنا ادعی** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ میں (شارح رحمہ اللہ تعالیٰ) نے صورتِ مسئلہ میں یہ کیوں کہا کہ مشتری نے دعویٰ کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر بائع نے کسی پر دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو یہ غلام ہزار درہم کا فروخت کیا ہے جب کہ وہ غلام دو ہزار کا ہے اور فیصلے کے بعد گواہوں نے رجوع کر لیا تو اب یہ گواہ بائع کے لیے کمی کے ضامن نہ ہوں گے باوجودیکہ انہوں نے قیمت سے کم کی گواہی دی تھی اس لیے کہ اس صورت میں بائع خود کم قیمت لینے پر راضی ہے جب وہ کم قیمت لینے پر راضی ہے تو گواہ اس کے لیے ضامن نہ ہوں گے تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ جب گواہوں نے کمی کی گواہی دی تو اب اگر دعویٰ مشتری کی جانب سے ہو تو گواہ رقم کی کمی کے بائع کے لیے ضامن ہوں گے اور اگر دعویٰ بائع کی جانب سے ہو تو گواہ کمی کے ضامن نہ ہوں گے۔ لہٰذا جب گواہوں نے کمی کی گواہی دی تو اس میں دو صورتیں ہوئیں۔

**و ان کان الثمن مساویا** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر گواہوں نے اتنے ثمن کی گواہی دی جو ثمن شئی کی قیمت کے برابر ہے تو اب گواہ کسی کے لیے بھی رجوع کے بعد ضامن نہ ہوں گے۔ خواہ مشتری نے دعویٰ کیا ہو یا بائع نے دعویٰ کیا ہو اس لیے کہ ان دونوں گواہوں کی وجہ سے کسی کا کچھ نقصان نہیں ہوا۔

**وان کان الثمن اکثر** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر گواہوں نے اتنے ثمن کی گواہی دی جو ثمن مبیع کی قیمت سے زائد ہو تو اب دیکھا جائے گا کہ دعویٰ کرنے والا کون ہے اگر دعویٰ کرنے والا مشتری ہو تو گواہوں پر ضمان نہیں ہے، اس لیے کہ مشتری خود زیادہ رقم دینے پر راضی ہے اور اگر دعویٰ کرنے والا بائع ہو تو دونوں گواہ مشتری کے لیے اتنی رقم کے ضامن ہوں گے جتنی رقم قیمت سے زائد ہے تو معلوم ہوا کہ جب گواہوں نے زیادہ کی گواہی دی تو اس میں بھی دو صورتیں ہیں اگر مدعی مشتری ہو تو گواہوں پر ضمان نہ ہوگا اور اگر مدعی بائع ہو تو ضمان ہوگا۔

**و ھذہ المسئلۃ غیر مذکورۃ** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے کمی کی صورت کو متن میں ذکر کیا ہے کہ جب گواہوں نے قیمت سے کم کی گواہی دی تو اس وقت گواہ بائع کے لیے ضامن ہوں گے اگر مشتری کی طرف سے دعویٰ ہو یہ صورت تو متن میں "**الا مــا نقص عن** ......" سے بیان کی ہے۔ بہر حال زیادتی والی صورت کہ جس کو شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے "**و ان کان الثمن اکثر** ......" سے بیان کیا ہے۔ وہ صورت متن میں مذکور نہیں ہے۔ شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی بات پر یہ دلیل دی کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے صاحب ہدایہ کی اتباع کی ہے کہ صاحبِ ھدایہ رحمہ اللہ تعالیٰ اس مسئلے میں ایسی عبارت پیش کی ہے کہ جو صرف مشتری کے دعویٰ کی صورت کو شامل ہے۔ وہ عبارت یہ ہے کہ "**و ان شھد ببیع** " اب یہ بات معلوم ہے کہ گواہ بیع کے بارے میں گواہی اس وقت دیں گے جب مشتری نے بیع کا دعویٰ کیا ہو اور بائع نے بیع کا انکار کر دیا ہو پھر مشتری نے بیع پر گواہی قائم کی ہو تو یہ بات معلوم ہوئی کہ ھدایہ کی عبارت میں دعویٰ مشتری کی طرف سے ہے اور اگر بائع کی طرف سے بیع کا دعویٰ ہو تو وہ کہے گا کہ مشتری نے مجھ سے یہ غلام اتنے روپے کے بدلے لیا ہے اور مشتری کے ذمے اتنا ثمن لازم ہے تو مشتری نے اس کا انکار کر دیا پھر بائع نے گواہ قائم کیے تو وہ یوں گواہی دیں گے کہ مشتری نے غلام اتنے کے بدلے خریدا ہے اور اس پر اتنا ثمن ہے تو جب بائع کے دعویٰ والی صورت ھدایہ کی عبارت شامل نہیں ہے تو صحیح عبارت یوں ہے کہ "**شھدا علی الشراء** " پس یہ بات ثابت ہو گئی کہ ھدایہ کی عبارت مشتری کے دعویٰ والی صورت کو شامل ہے اور بائع کے دعویٰ والی صورت کو شامل نہیں ہے اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ بھی صاحب ھدایہ کی رحمہ اللہ تعالیٰ اتباع کرتے ہوئے ایسی عبارت لائے ہیں جو مشتری کے دعوی والی صورت کو شامل ہے اور بائع کے دعویٰ والی صورت کو شامل نہیں ہے۔ شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ یہ ایسی باریک بات ہے کہ جو میرے خیال میں ہے۔

**و فی طلاقٍ الا نصفَ مھرِھا قبلَ الوطی. ای اذا شھدَا بالطلاقِ قبلَ الوطی، ثم رجعَا ضمنَا نصفَ المھرِ، اما بعدَ الدخولِ فلا، لانَّ المھرَ تاکدَ بالدخولِ، فلا اتلافَ. و ضمنَ فی العتقِ القیمۃَ، و فی القصاصِ الدیۃَ فحسْبُ. ای اذا شھدَا ان زیدًا قتلَ عمرًوا، فاقتصَّ زیدٌ ثم رجعَا یجبُ الدیۃُ عندنا، و عند الشافعی رحمہ اللّٰہ تعالٰی یقتصُّ. و ضمن الفرعُ بالرجوعِ، لا اصلُہُ بقولِہ: ما اشھدْتُہُ علی شھادتی، و اشھدتُہُ و غلطتُ. قولُہٗ: "لا اصلُہٗ" مسألۃٌ مبتدأۃٌ لا تعلق لھا برجوعِ الفرعِ، فاذا قال**

الاصلُ: "ما اشهدتُ الفرعَ علی شهادتی" لا یتلفتُ الی قوله. فلا یضمنُ، و ان قال: "اشهدتُ و غلطتُ" فلا ضمان عند ابی حنیفة و ابی یوسفَ رحمهما اللّٰه تعالیٰ، و یضمنُ عند محمدٍ رحمه اللّٰه تعالیٰ. و لو رجعَ الاصلُ و الفرعُ غرمَ الفرعُ فقط هٰذا عند ابی حنیفة و ابی یوسف رحمهما اللّٰه تعالیٰ، لان القضاءَ وقعَ بشهادةِ الفرعِ، فهی علةٌ قریبةٌ، فیضافُ الحکمُ الیها، و عند محمدٍ رحمه اللّٰه تعالیٰ ان شاءَ ضمِنَ الاصلُ و ان شاءَ ضمنَ الفرع. و قول الفرعُ "کذب اصلّی" او "غلط فیها" لیس بشیٍ. لان کذبَ الاصلِی لا یثبتُ بقولِ الفرعِ، و الفرعُ لم یرجعْ عن شهادتِهٖ فلا یلتفتُ الی قولِهٖ.

## تشریح:

**و فی طلاق** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کرر ہے ہیں کہ اگر دو شخصوں نے اس بات کی گواہی دی کہ فلاں شخص نے اپنی بیوی کو دخول سے قبل طلاق دی ہے اور قاضی نے شوہر کے ذمے نصف مہر لازم کر دیا اور اس نے مہر ادا کر دیا پھر انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو یہ دونوں نصف مہر کے ضامن ہوں گے اس لیے کہ ان دونوں کی گواہی کی وجہ سے یہ مہر پکا ہو گیا جب کہ یہ مہر ختم ہونے کے کنارے پر تھا۔ کیوں کہ اگر یہ دونوں گواہی نہ دیتے اور یہ عورت شوہر کے لڑکے کو اپنے اوپر قدرت دے دیتی تو یہ مہر ساقط ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ان کی گواہی کی وجہ سے یہ مہر پکا ہو گیا ہے تو رجوع کی وجہ سے ان پر ضمان آئے گا۔

**اما بعد الدخول** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتار ہے ہیں کہ اگر دخول کے بعد دو گواہوں نے طلاق کی گواہی دی اور پھر رجوع کر لیا تو اب یہ دونوں ضامن نہ ہوں گے اس لیے کہ مہر دخول کی وجہ سے پکا ہو گیا تھا تو ان کی گواہی کی وجہ سے مرد کا کوئی نقصان نہ ہوگا۔ **و فی العتق** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ صورت بیان کرر ہے ہیں کہ اگر دو شخصوں نے غلام کے آزاد ہونے کے بارے میں گواہی دی اور پھر رجوع کر لیا تو اب یہ دونوں غلام کی قیمت کے ضامن ہوں گے اس لیے کہ عتق منسوخ نہیں ہو سکتا لہٰذا ان کے ذمے غلام کی قیمت ہوگی۔

**و فی القصاص** ...... سے یہ بتایا کہ اگر دو شخصوں نے اس بات کی گواہی دی کہ زید نے عمرو کو قتل کیا ہے پھر زید سے قصاص لیا گیا پھر ان دونوں نے گواہی سے رجوع کر لیا تو ہمارے نزدیک ان دونوں

کے ذمے دیت ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان گواہوں سے قصاص لیا جائے گا۔

**لا اصله** ...... یہ نیا مسئلہ ہے اس کا ماقبل والے مسئلے سے کوئی تعلق نہیں ہے، مسئلہ یہ ہے کہ اگر اصل گواہوں نے کہا کہ میں نے فلاں کو اپنی گواہی پر گواہ نہیں بنایا تو اب اصل کے اس قول کی طرف توجہ نہیں دی جائے گی اور اصل کو ضامن نہیں بنایا جائے گا اور اگر اصل گواہ نے کہا کہ میں نے فلاں کو اپنی گواہی پر گواہ بنایا ہے اور میں نے غلطی کی ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابویوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ضمان نہیں ہے اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ضمان ہے۔

**و لو رجع الاصل و الفرع** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر اصل اور فرع دونوں فریقین میں سے ہر ایک نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو اب صرف فرع ضامن ہوں گے۔ یہ شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے جب کہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مشہود علیہ کو اختیار ہے خواہ اصل کو ضامن بنائے یا فرع کو ضامن بنائے۔

شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی نے جو مشہود علیہ کے خلاف فیصلہ کیا ہے وہ فرع کی گواہی کی وجہ سے کیا ہے اصل کی گواہی کی وجہ سے نہیں کیا۔ لہٰذا فرع کی گواہی فیصلے کی علتِ قریبہ ہے اور اصل کی گواہی علتِ بعیدہ ہے اور حکم کی نسبت علتِ قریبہ کی طرف ہوتی ہے نہ کہ علتِ بعیدہ کی طرف ،لہٰذا فرع ضامن ہوں گے۔

وضمنَ المزكيْ بالرجوعِ عن التزكيةِ. هذا عند ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ، خلافًا لهما، لان التزكية جعلتِ الشهادةَ شهادةً. لا شاهدُ الاحصانِ. اى اذا شهدوا على الزنا، و شهد الشهودُ على احصان الزانى فرجم ثم رجعَ شهودُ الاحصان لم يضمنوا لان الاحصانَ شرطٌ محضٌ لا يضافُ الحكمُ اليه، بخلافِ التزكية، و هما قاسا المزكي على شاهدِ الاحصان. كما ضمنَ شاهدُ اليمينِ لا الشرطِ اذا رجعوا. اى اذا شهدَ شاهدان، انهُ علّقَ عتقَ عبدهِ بشرطٍ، و شهدَ آخران على وجودِ الشرطِ، فحكمَ بالعتقِ ثم رجعَ الكلُّ ضمنَ شاهدا اليمين، لانهما صاحبُ العلةِ.

## تشریح:

ضمن المزکی بالرجوع ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ پہلا مسئلہ ذکر کر رہے ہیں کہ اگر گواہوں

کے بارے میں تزکیہ کرنے والے نے فیصلے کے بعد اپنے تزکیہ سے رجوع کرلیا مثلاً اس نے کہا کہ ''یہ گواہ غلام تھے میں نے جان بوجھ کر ان کو آزاد کہا تھا'' تو امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مزکی ضامن ہوگا اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک مزکی ضامن نہ ہوگا۔

**لان التزکیہ** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل دے رہے ہیں کہ مزکی ضامن ہوگا کیوں کہ اس کے تزکیے کی وجہ سے گواہی اس قابل ہوئی کہ وہ گواہی بن سکے۔لہٰذا تزکیہ گواہی کے قبول ہونے کی علت ہے اور گواہی کا قبول ہونا فیصلے کی علت ہے۔لہٰذا مزکی علت العلت ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ اگر کسی حکم کی علت بھی موجود ہو اور علت العلت بھی موجود ہو تو حکم، علت العلت کی طرف منسوب ہوتا ہے۔علت کی طرف منسوب نہیں ہوتا۔پس مزکی علت العلت ہے اور گواہ علت ہیں تو حکم کی نسبت مزکی کی طرف ہوگی۔

امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا اختلاف اس وقت ہے جب مزکی نے رجوع کرتے وقت کہا کہ میں نے جان بوجھ کر یوں کیا یا مجھے علم تھا کہ یہ غلام ہیں، لیکن پھر بھی میں نے ان کو آزاد کہا۔تو یہ اختلاف ہے، اگر مزکی نے رجوع کرتے وقت کہا کہ مجھ سے تزکیہ میں غلطی ہوگئی ہے اس لیے میں تزکیہ سے رجوع کرتا ہوں تو بالاتفاق مزکی پر ضمان نہیں ہے۔

**لا شاھد الاحصان** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ دوسرا مسئلہ ذکر کر رہے ہیں کہ اگر چار شخصوں نے زنا پر گواہی دی اور دوسرے دو گواہوں نے زانی کے محصن ہونے پر گواہی دی پھر زانی کو رجم کر دیا گیا پھر احصان کے گواہوں نے رجوع کرلیا تو اب یہ گواہ ضامن نہ ہوں گے اس لیے کہ رجم جو حکم ہے اس کے ثبوت کے لیے دو اشیاء ضروری ہیں۔(۱) محصن ہونا۔(۲) زانی ہونا۔

اور زنا رجم کی علت ہے اور احصان رجم کی شرط ہے اور حکم کی نسبت شرط کی طرف نہیں کی جاتی بلکہ علت کی طرف جاتی ہے۔لہٰذا احصان کے گواہ ضامن نہ ہوں گے کیوں کہ احصان شرط ہے۔

**و ھما قاسا المزکی** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ نے مزکی کے بارے میں جو عدم ضمان کہا ہے اس کو انہوں نے احصان کے گواہوں پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح احصان کے گواہ ضامن نہ ہوں گے اسی طرح مزکی بھی ضامن نہ ہوگا۔

ان مذکورہ بالا دونوں مسئلوں کو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے دوسرے دو مسئلوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے وہ یہ ہیں ''**کما ضمن شاھد الیمین** '' سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ پہلا مسئلہ ذکر رہے ہیں کہ اگر دو شخصوں نے اس بات کی گواہی دی کہ فخر جنید نے اپنی بیوی کی طلاق کو اس پر معلق کیا ہے کہ اگر زبیر اپنے

گھر میں داخل ہوا تو اس کو طلاق ہے یا فخر جنید نے اپنے غلام کی آزادی کو زبیر کے گھر میں داخل ہونے پر معلق کیا ہے پھر بعد میں دوسرے دو گواہوں نے زبیر کے گھر میں دخول پر گواہی دی (یہ دوسرا مسئلہ ہے) پھر قاضی نے طلاق یا آزادی کا فیصلہ کر دیا، بعد میں سب گواہوں نے رجوع کر لیا تو اب صرف وہ گواہ ضامن ہوں گے جنہوں نے یمین کی گواہی دی تھی اس لیے کہ یمین حکم کی علت ہے اور علت کے گواہ ضامن ہوں گے اور زبیر کا گھر میں دخول حکم کے لیے شرط ہے اور شرط کے گواہ ضامن نہیں ہوتے اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''لا الشرط'' سے مراد وہ شئی ہے کہ جو شئی حکم کے لیے علت نہ ہو خواہ شرط ہو یا نہ ہو۔ لہٰذا شرط میں سبب بھی داخل ہے۔

# کتاب الوکالۃ

اس کا لغوی معنی ''سپرد کرنا'' ہے۔ اور اس کا شرعی معنی یہ ہے ''اقامة الانسان غیره مقام نفسه فی تصرف معلوم'' (یعنی انسان کا کسی کو اپنے قائم مقام کسی معلوم تصرف میں بنانا ہے۔)

**جازَ التوكيلُ و هو تفويضُ التصرفِ الیٰ غيرِه و شرطُه ان يملكَه الموكلُ الضميرُ المنصوبُ يرجعُ الى التصرفِ و الظاهرُ ان المرادَ مطلقُ التصرفِ فان عبارةَ الهدايةِ هكذا و من شرطِ الوكالةِ ان يكونَ الموكلُ ممن يملكُ التصرفَ بان يكونَ حراً عاقلاً بالغاً او ماذوناً و ان اريدَ بالتصرفِ التصرفُ الذی وكل به لا مطلقُ التصرفِ يكونُ قولُهما لاقولُ ابی حنيفةَ رحمه الله تعالیٰ فان المسلمَ اذا وكل الذمی ببيعِ الخمرِ يجوزَ عنده و يعقلُه الوكيلُ و يقصدُه ای يعقلُ ان البيعَ سالبٌ للملكِ و الشراءُ جالبٌ له و يعرفُ الغبنَ اليسيرَ من الفاحشِ و يقصدُ العقدَ حتی لو تصرفَ هازلًا لا يقعُ عن الامرِ فصحَ توكيلُ الحرِ البالغِ و الماذونِ مثلَها و لو قال كلاً منهما لكانَ اشملَ لتناوله توكيلُ الحرِ البالغِ مثلَه و الماذونِ و توكيلُ الماذونِ مثلَه و الحرِ البالغِ و المرادُ بالماذونِ الصبیُ العاقلُ الذی اذنه الولیُ و العبدُ الذی اذنه المولی وصبياً يعقلُ و عبدُالمحجورينِ و يرجعُ حقوقُ العقدِ الی مؤكلِهما دونهما ای اذا وكلَ الحرُ البالغُ او الماذونُ صبياً محجوراً او عبدًامحجوراً يرجع حقوقُ العقدِ الی موكلهما و لا يرجعُ اليهما.**

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے وکالت کی تعریف کے بعد فرمایا: ''و شرطه ان يملكه '' کہ وکالت کی شرط یہ ہے کہ موکل اس تصرف کا مالک ہو اب ''یملکه'' کی ''ہ'' ضمیر میں دو احتمال ہیں یا تو یہ ضمیر مطلق تصرف کی طرف راجع ہے یا پھر اس تصرف کی طرف راجع ہے جس کا موکل نے وکیل بنایا ہے۔ شارح

رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس ضمیر کو مطلق تصرف کی طرف راجع کرنا زیادہ بہتر ہے۔ کیوں کہ ھدایہ کی عبارت اسی طرح ہے پھر شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے ھدایہ کی عبارت نقل کی ہے۔ ''ومن شرط الوکالۃ ان یکون الموکل ممن یملك التصرف'' اور اس عبارت کی مراد کو شارح رحمہ اللہ تعالیٰ بان یکون ...... سے بیان کررہے ہیں کہ موکل کا ان میں سے ہونا جو تصرف کے مالک ہوں اس کی صورت یہ ہے کہ موکل آزاد، عاقل، بالغ یا ماذون ہو۔ ''وان ارید ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتارہے ہیں کہ اگر اس ضمیر کو اس تصرف کی طرف راجع کیا جائے جس کا موکل نے وکیل بنایا ہے یعنی موکل جس تصرف کا وکیل بنائے تو یہ شرط ہے کہ وہ اس تصرف کا مالک ہو تو پھر یہ تعریف صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے مذہب کے مطابق ہوگی امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب پر نہ ہوگی کیوں کہ امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک موکل جس تصرف کا مالک بنائے تو اس کے لیے شرط نہیں ہے کہ وہ خود بھی اس کا مالک ہو اسی وجہ سے اگر مسلمان نے ذمی کو شراب کی بیع کا مالک بنایا تو امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ جائز ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ناجائز ہے۔

جیسا کہ معلوم ہو چکا کہ اس ضمیر میں مطلق تصرف اور معہود تصرف دونوں کا احتمال ہے۔ اب شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ضمیر کو مطلق تصرف کی طرف راجع کرنا زیادہ بہتر ہے۔ اس کی دلیل شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ دی ہے کہ ہدایہ کی عبارت اسی طرح ہے اور شارح رحمہ اللہ تعالیٰ ھدایہ کی عبارت سے یہ سمجھے ہیں کہ وکالت کی شرط یہ ہے کہ موکل تصرف کا مالک ہو یعنی موکل آزاد، بالغ ہو حالاں کہ صاحب ھدایہ کی یہ مراد ہرگز نہیں ہے کہ وکالت کی شرط یہ ہے کہ موکل آزاد، بالغ، عاقل ہو اب رہی یہ بات کہ صاحب ھدایہ کی یہ مراد نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ ھدایہ کے شارحین رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ ''ومن شرط الوکالۃ ...... الخ'' یہ شرط صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے مذہب کے مطابق ہے۔ امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب پر نہیں ہے جب یہ شرط صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے مذہب پر ہے تو ''التصرف'' الف لام بھی عہدی ہوگا لہٰذا صاحب ہدایہ کی یہ عبارت مطلق تصرف مراد لینے پر دلیل نہیں ہوسکتی۔

ویعقلہ الوکیل ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتارہے ہیں کہ وکیل تصرف کی سمجھ بھی رکھتا ہے اور اس کا ارادہ بھی کرتا ہو، وکیل کی عقل سے مراد شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ بیان کی ہے کہ اس کو معلوم ہوا کہ بیع ملک کو ختم کرنے والی ہے اور شراء ملک کو ثابت کرنے والی ہے اور وکیل کو یہ بھی معلوم ہو کہ غبن یسیر کیا ہے......؟ اور غبن فاحش کیا ہے......؟ اور وکیل کے قصد سے مراد یہ ہے کہ وکیل عقد کو مذاق میں نہ کرے

**فصح توکیل الحر البالغ** ..... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کرر ہے ہیں کہ آزاد بالغ کا اپنی مثل یعنی آزاد بالغ کو وکیل بنانا صحیح ہے اور اسی طرح ماذون کا اپنی مثل یعنی ماذون کو وکیل بنانا صحیح ہے

- اور شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اگر ''مثلھما'' کی بجائے ''کلا منھما'' فرماتے تو یہ لفظ زیادہ صورتوں کو شامل ہوتا کہ پھر اس میں آزاد بالغ کا ماذون کو وکیل بنانا اور ماذون کا آزاد بالغ کو وکیل بنانا بھی داخل ہو جاتا اور یہی علامہ کا کی رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔ علامہ اترازی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ''الحر البالغ'' کے ساتھ ''العاقل'' کی قید بھی لگائی جاتی کیوں کہ مجنون کسی کو وکیل نہیں بنا سکتا۔

**و المراد بالماذون** ..... شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتارہے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ماذون کو مطلق ذکر کیا ہے لہٰذا یہ اس صبی عاقل کو بھی شامل ہے جس کو اس کے ولی نے اجازت دی ہو اور اس غلام کو بھی شامل ہے جس کو اس کے آقا نے اجازت دی ہو۔

**و صبیا یعقل و عبداً** ..... اس عبارت کا عطف ''مثلھما'' پر ہے کہ جس طرح آزاد، بالغ کا اپنی مثل کو وکیل بنانا صحیح ہے تو اسی طرح آزاد بالغ کا اور ماذون کا عقل مند بچے کو اور غلام کو (جو دونوں مجور ہوں یعنی ان دونوں کو اجازت نہیں دی گئی) وکیل بنانا صحیح ہے اور جب ان دونوں کو وکیل بنانا صحیح ہے اور یہ دونوں مجور بھی ہیں اس لیے عقد کے حقوق ان کے موکلوں کی طرف راجع ہوں گے ان کی طرف راجع نہ ہوں گے۔

**بکلِ ما یعقدُه بنفسِه یتعلقُ بقوله فصحَ توکیلُ الحرِ الی اٰخره و بالخصومةِ فی کلِ حقٍ و لا یلزمُ بلا رضی خصمِه. قال بعضُ المشایخ ان التوکیلَ بالخصومةِ بلا رضی الخصمِ باطلٌ عند ابی حنفیة رحمه اللّٰه تعالیٰ صحیحٌ عندهما و قال البعضُ الاختلافُ فی اللزومِ لا فی الصحةِ و فی الهدایةِ اختارَ هذا. الا لمؤکلٍ مریضٍ لا یمکنه حضورُ مجلسِ الحاکمِ او غائبٍ مسیرةَ سفرٍ اومریدٍ للسفرِ و هو ان یکونَ مشتغلاً باعدادِ عدةِ السفرِ او مخدرة لا تعتادُ الخروجَ و بایفائِة و استیفائِة الا فی استیفاءِ حدٍ و قودٍ بغیبة مؤکلِه ای صحَ التوکیلُ باعطاءِ کلِ حقٍ و کذا بقبضِ کلِ حقٍ الا انه لا یصحُ فی استیفاءِ حدٍ و قودٍ بغیبةِ المؤکلِ لشبهةِ العفوِ فی القصاصِ و شبهةٍ ان یصدق القاذفُ فی حدِ القذفِ و شبهة ان یدعیٰ المال و یدعی السرقةَ.**

## تشریح:

**بالخصومة فی کل** ..... ہر قسم کے حق میں خصومت (خصومت کا لغوی معنی ''جھگڑا کرنا'' ہے، لیکن

یہاں یہ معنی مراد نہیں ہے کیوں کہ یہ اسلام میں مذموم ہے اور خصومت کا شرعی معنی ''نعم'' یا ''لا'' کے ساتھ جواب دینا ہے اور ''جوہرہ'' میں مذکور ہے کہ خصومت سے مراد ''دعویٰ صحیحہ'' ہے یا ''صریح جواب مراد ہے'') کا وکیل بنانا صحیح ہے لیکن خصم کی رضاء کے بغیر اس کو وکالت لازم نہ ہوگی۔ اب خصومت کی وکالت میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ان حضرات کا اختلاف جواز میں ہے لہٰذا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک خصم کی رضا کے بغیر خصومت کا وکیل بنانا باطل ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک خصم کی رضا کے بغیر بھی خصومت کی وکالت جائز ہے۔

دوسرے بعض مشائخ رحہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ان حضرات کا اختلاف لزوم میں ہے۔ جواز میں اختلاف نہیں ہے۔ لہٰذا خصم کی رضا کے بغیر خصومت کی وکالت بالاتفاق جائز ہے۔ البتہ امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وکالت لازم نہ ہوگی لہٰذا خصم کے رد کرنے سے ختم ہو جائے گی جب کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک لازم ہوگی۔ لہٰذا خصم کے رد کرنے سے ختم نہ ہوگی۔

پس یہ بات معلوم ہوئی کہ مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا اختلاف صرف امام صاحب کے قول کے بارے میں ہے بعض کے نزدیک خصم کی رضاء وکالت کے صحیح ہونے کی شرط ہے اور بعض کے نزدیک خصم کی رضاء وکالت کے لزوم کی شرط ہے اور مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول میں اختلاف عبارات کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہوا ہے ''مبسوط'' کے باب الشفعہ میں یہ عبارت ہے ''ان التوکیل بغیر رضاء الخصم باطل فی قول ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ'' اور ''مبسوط'' کے باب الوکالت میں یہ عبارت ہے ''لایقبل التوکیل بغیر رضاء الخصم عند ابی حنیفہ'' اور صحیح قول ان مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے جنہوں نے فرمایا ہے کہ اختلاف جواز میں نہیں ہے بلکہ لزوم ہے۔

**الا لموکل مریض** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ ماقبل میں جو بات گزری کہ خصومت کے وکیل کو خصم کی رضا کے بغیر توکیل لازم نہ ہوگی۔ لہٰذا توکیل کے لزوم کے لیے خصم کی رضاء ضروری ہے تو ''الا لموکل'' سے وہ صورتیں بیان کر رہے ہیں جن میں توکیل کے لزوم کے لیے خصم کی رضاء ضروری نہیں ہے بلکہ خصم کی رضاء کے بغیر توکیل لازم ہو جائے گی۔

پہلی صورت یہ بیان فرمائی کہ موکل ایسا مریض ہو جو قاضی کی مجلس تک نہ جا سکتا ہو تو اب اس موکل کے لیے خصم کی رضاء معلوم کرنا مشکل کام ہے۔ لہٰذا خصم کی رضاء کے بغیر ہی وکالت لازم ہوگی۔

دوسری صورت یہ بیان فرمائی ہے کہ موکل مجلس قضاء سے سفر کی مدت (یعنی تین دن یا ۴۸ میل) کے فاصلے پر ہو تو پھر بھی خصم کی رضاء ضروری نہیں ہے۔ سفر کی مدت اس لیے فرمایا کہ اس سے کم فاصلے کی

صورت میں موکل حاضر ہوسکتا ہے۔

تیسری صورت یہ بیان فرمائی ہے کہ موکل سفر کا ارادہ کرنے والا ہو یعنی سفر کی تیاری میں مشغول ہو تو خصم کی رضا ضروری نہیں ہے، لیکن چوں کہ سفر کا ارادہ رکھنا ایک باطنی امر ہے اور اس کا جاننا بغیر دلیل کے ممکن نہیں ہے کہ موکل سفر کا ارادہ رکھتا ہے اس لیے کوئی قرینہ ہونا ضروری ہے جو اس کا ارادہ بتائے اسی وجہ سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''**وھو ان یکون**...... سے اس کی تفصیل کی ہے، لیکن تقریرات الرافعی' میں فرمایا ہے کہ موکل کا قول ''**انا ارید السفر**'' حلف کے ساتھ معتبر ہوگا کسی قرینہ کی ضرورت نہیں ہے۔

چوتھی صورت یہ بیان کی ہے کہ پردے والی عورت جو باہر نکلنے کی عادی نہیں ہے اگر یہ عورت موکل ہو تب بھی خصم کی رضا ضروری نہیں ہے۔

**و بایفائہ و استیفائہ** ...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ ایفاء یعنی ہر حق ادا کرنے کی اور استیفاء یعنی ہر حق وصول کرنے وکالت صحیح ہے، مگر حد اور قصاص کے ایفاء اور استیفاء کی وکالت صحیح نہیں ہے۔ اب حدود و قصاص کے ایفاء (حوالے کرنے) کی وکالت مطلقاً صحیح نہیں ہے خواہ موکل موجود ہو یا نہ ہو، اس لیے کہ حد اور قصاص کو حوالے کرنا یہی شمار ہوگا کہ جانی (جرم کرنے والے) اپنے آپ کو پیش کرے تا کہ اس سے حد اور قصاص وصول کرلیا جائے اور یہ جانی (موکل) کی غیر موجودگی میں نہیں ہوسکتا پس اگر وکیل سے حد اور قصاص وصول کیا جائے تو یہ وکیل پر صریح ظلم ہے۔ لہٰذا ایفاء میں موکل حاضر ہی ہوگا غائب نہیں ہوسکتا۔ البتہ حد اور قصاص کا استیفاء (وصول کرنا) موکل کی موجودگی اور عدم موجودگی دونوں میں ہوسکتا ہے اور موکل کی موجودگی میں وکیل استیفاء کرسکتا ہے، لیکن موکل کی غیر موجودگی میں استیفاء نہیں کرسکتا کیوں کہ ممکن ہے کہ موکل اس کو معاف کردے یا اگر مجرم نے موکل کو تہمت لگائی تھی مثلاً زانی کی اولاد کہا تھا تو ممکن ہے کہ موکل اس کی تصدیق کردے یا اگر مجرم چور ہے تو ہوسکتا ہے کہ موکل یہ کہہ دے کہ اس پر میرا مال ہے اور یہ نہ کہے کہ اس نے میرا مال چوری کیا ہے۔

**وحقوقُ عقدٍ یضیفُہ الوکیلُ الی نفسِہ ای لایحتاجُ فیہ الی ذکرِ المؤکلِ فان فی البیعِ و الشراءِ عن المؤکلِ یکفی ان یقولَ الوکیلُ بعتُ او اشتریتُ کبیعٍ و اجارۃٍ و صلحٍ عن اقرارٍ بتعلقُ بہ فیسلمُ المبیعَ ای فی الوکالۃِ بالبیعِ و یقبضُہ ای فی الوکالۃِ بالشراءِ و ثمنِ مبیعِہ و یطالبُ بثمنِ مشتریہ و یخاصمُ فی عیبِہ و شفعۃِ ما بیعَ و ھو فی یدِہ فان سلمَہ الی آمرِہ فلا یردُ بالعیبِ الا باذنِہ و یرجعُ بثمنِ مشتریہ**

مستحقاً هٰذا كله عندنا و عند الشافعي رحمه اللّٰه تعالىٰ يرجعُ الحقوقُ الى المؤكل لٰكن يجبُ ان يعلمَ ان الحقوقَ نوعانِ حقّ يكونُ للوكيلِ و حقّ يكونُ على الوكيلِ فالاولُ كقبضِ المبيعِ و مطالبةُ ثمنِ المشترى و المخاصمةُ فى العيبِ و الرجوعُ بثمنِ المستحقِ ففى هٰذا النوعِ للوكيلِ و لايةُ هٰذه الامورِ لكن لا يجبُ عليه فان امتنعَ لا يجبرُه الموكلُ على هٰذه الافعالِ لانه متبرعٌ فى العملِ بل يوكلُ المؤكل لهٰذهِ الافعالِ و سياتى فى كتابِ المضاربةِ بعضَ هذا و هو قوله و كذا سائرُ الوكلاءِ و ان ماتَ الوكيلُ فولايةُ هٰذهِ الافعالِ لو رثتِه فان امتنعو او كلوا موكلَ مورثِهم و عندا الشافعي رحمه اللّٰه تعالىٰ للمؤكلِ و لايةُ هذه الافعالِ بلا توكيلٍ من الوكيلِ او وارثِه و فى النوعِ الاخرِ الوكيلُ مدعى عليه فللمدعىٰ ان يجبر الوكيلَ على تسليمِ المبيعِ و تسليمِ الثمنِ و اخواتِهماويثبتُ الملكُ للموكلِ ابتداءً فلا يعتق قريبُ و كيلٍ شراه اى اذا اشترى الوكيلُ فالاصحُ ان يثبتَ الملكُ للموكلِ ابتداءً و عند بعضِ المشايخِ يثبتُ الملكُ اولاً للوكيلِ ثم ينتقلُ منه الى موكلِه بسببِ عقدٍ يجرى بينهما و ان لم يكن ملفوظاً بل مقتضى للتوكيلِ السابقِ فعلى التخريجِ الاولِ اذا وكل احدُ ان يشترى قريبَه من مالكِه فاشتراه لا يعتقُ على التوكيلِ لانه لم يملكه و على التخريجِ الثانى لا يعتقُ ايضًا لانه يثبتُ للوكيلِ ملكٌ غيرُ متقررٍ فلا يعتقُ.

تشریح:

و حقوق عقد ...... کچھ حقوق کی نسبت وکیل اپنی طرف کرے گا یعنی وکیل کے لئے اس عقد کو اپنی طرف منسوب کرنا صحیح ہے یعنی وکیل اس عقد کی موکل کی طرف نسبت کرنے سے مستغنی ہے نہ یہ کہ وکیل کے لیے اس عقد کو اپنی طرف منسوب کرنا ضروری ہے۔ لہٰذا اگر موکل کی طرف منسوب کر دیا تھا تو بھی صحیح ہے۔ کبیع و اجارۃ...... جیسے بیع، اجارہ یا کسی پرشئی پر اقرار سے صلح کرنا تو یہ وکیل سے متعلق ہوں گے۔ لہٰذا وکیل بالبیع، مبیع حوالے کرے گا اور وکیل بالشراء، مبیع پر قبضہ کرے گا اور اس کے ثمن کا مطالبہ وکیل سے کیا جائے گا وغیرہ اور یہ ہمارا مذہب ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تمام حقوق موکل کی طرف راجع ہوں گے۔

**لکن یجب** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ ایک فائدہ بیان کررہے ہیں کہ حقوق کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ حق جو وکیل کے لیے ہے اور ایک وہ حق جو وکیل کے ذمے ہے۔ عیب میں جھگڑنا اور جس مبیع کا مستحق نکلا گیا ہو اس کے ثمن کا رجوع کرنا تو اس قسم میں وکیل کو ان امور کا اختیار ہے اس پر یہ امور واجب نہیں ہیں لہٰذا اگر وکیل یہ امور نہ کرے تو موکل اس کو مجبور نہیں کرسکتا اس لیے کہ وکیل ان موروں کو انجام دینے میں محسن ہے، بلکہ وکیل کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ وہ موکل کو ان امور کا وکیل بنادے کہ وہ خود ہی ان امور کو ادا کرے عنقریب باب المضاربت میں اس کی تفصیل آئے گی، ان شاء اللہ اور اگر وکیل مرگیا تو ان امور کی ولایت وکیل کے ورثہ کو ہوگی اگر وہ ان امور کو نہ کریں تو وہ اپنے مورث کے موکل کو وکیل بنادیں یہ ہمارا مذہب ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک موکل کو ان امور کی ولایت وکیل یا اس کے وارث کے وکیل بنائے بغیر ہوگی۔ دوسری قسم میں وکیل مدعی علیہ ہے۔ لہٰذا مدعی کے لیے جائز ہے کہ وہ وکیل کو مبیع کے حوالے کرنے پر اور ثمن کے حوالے کرنے پر مجبور کرے اس لیے کہ وکیل نے ہی یہ عقد کیا ہے اور عقد کے حقوق کو اپنے آپ پر لازم کیا ہے۔

یہاں ایک اشکال ہورہا ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ جس عقد کی نسبت وکیل اپنی طرف کرے گا تو اس کے حقوق بھی وکیل کی طرف لوٹیں گے جب حقوق وکیل کی طرف لوٹیں گے تو مناسب یہ ہے کہ وکیل جب اپنے قریبی رشتہ دار غلام کو خریدے تو وہ اس پر آزاد ہوجائے حالاں کہ ایسا نہیں ہے۔

**و یثبت الملك للموکل** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اسی اشکال کا جواب دے رہے ہیں یہ بات جاننی چاہیے کہ مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ جب وکیل کوئی شئی خریدے تو پہلے اس کے لیے ملک ثابت ہوگی پھر اس کی ملک سے موکل کی طرف منتقل ہوگی یا پھر موکل کے لیے ابتداً ملک ثابت ہوگی تو امام کرخی رحمہ اللہ تعالیٰ اور ان کے متبعین اور امام قاضی خان رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ پہلے وکیل کے لیے ملک ثابت ہوگی پھر موکل کے لیے ثابت ہوگی اس عقد کی وجہ سے جو وکیل اور موکل کے درمیان جاری ہوا ہے اگرچہ یہ عقد ملفوظ نہیں ہے بلکہ یہ اس عقدِ وکالت کا مقتضی ہے جو ان کے درمیان جاری ہوا ہے۔ اور ابو طاہر دباس رحمہ اللہ تعالیٰ اور ہمارے اکثر اصحاب فرماتے ہیں کہ ملک ابتداءً موکل کے لیے ثابت ہوگی اور اصح قول بھی یہی ہے جیسا کہ شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

**فعلی التخریج** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتارہے ہیں کہ تخریجِ اول یعنی ابو طاہر دباس رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کے مطابق جب کسی نے ایک شخص کو اپنا وکیل بنایا کہ وہ اپنے قریبی رشتہ دار کو اس کے مالک سے خریدے پھر وکیل نے اس کو خریدلیا تو وہ وکیل پر آزاد نہ ہوگا اگرچہ حدیث مبارکہ "**من ملك ذا رحم محرم عتق علیه**" ہے اس لیے کہ وکیل تخریج اول کے مطابق اس کا مالک نہیں بنے گا اور

تخریج ثانی یعنی امام کرخی رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کے مطابق بھی قریبی رشتہ دار آزاد نہ ہوگا اس لیے کہ وکیل کے لیے جو ملک ثابت ہوئی ہے۔ وہ ملک متقرر (پکی) نہیں ہے کیوں کہ اولاً وکیل کے لیے ثابت ہوگی پھر موکل کے لیے ثابت ہوگی۔ لہٰذا جو اشکال ہوا تھا کہ قریبی رشتہ دار وکیل پر آزاد ہونا چاہیے وہ ختم ہوگیا اس لیے کہ وکیل کی ملک کے بارے میں دو قول ہیں اور ہر ایک قول کے مطابق ملک موکل کے لیے ثابت ہوگی۔

**و حقوقُ عقدٍ يضيفُه الى موكلِه كنكاحٍ و خلعٍ و صلحٍ عن انكارٍ او دمِ عمدٍ و عتقٍ على مالٍ و كتابةٍ و هبةٍ و تصدقٍ واعارةٍ وايداعٍ و رهنٍ و اقراضٍ تتعلقُ بالموكلِ لابه فلا يطالبُ و كيلُ الزوجِ بالمهرِ و لا وكيلُ عرسٍ بتسليمِها و لا يبدلُ الخلعُ و للمشترى منع الثمن من موكلِ بايعِه فاذا دفع اليه صح و لم يطالبه بايعه ثانياً اعلم ان فى بعضِ هذه الامثلةِ نظرٌ افى انها يضافُ الى الوكيلِ او الموكلِ اما البيعُ و الاجارةُ فلا شكَ انهما مستغنيانِ عن ذكرِ الموكلِ فهما من القسمِ الاولِ و النكاحُ و الخلعُ لايستغنيانِ عنه فهما من القسمِ الثانى و اما الصلحُ فلا فرقَ فيه بين ان يكونَ عن اقرارٍ او انكارٍ فى الاضافةِ فان زيدًا اذا ادعى دارًاعلى عمرٍو فوكلَ عمرٌو وكيلًا على ان يصالحَ بالمائةِ فيقول زيدٌ صالحتُ عن دعوى الدارِ على عمرٍو بالمائةِ و يقبل الوكيل هذا الصلحَ يتم الصلحُ سواء كان عن اقرارٌ او انكارٌ الا انه اذا كان عن اقرارٌ يكون كالبيعِ فيرجعُ الحقوقُ الى الوكيلِ كما فى البيعِ فتسليمُ بدلِ الصلحِ على الوكيلِ و اذا كان عن انكارٌ فهو فداءُ يمينٌ فى حقِ المدعىٰ عليه فالوكيلُ سفيرٌ محضٌ فلا يرجعُ اليه الحقوقُ.**

## تشریح:

ہر وہ عقد جس کی وکیل اپنے موکل کی طرف نسبت کرے اس عقد کے حقوق بھی موکل سے متعلق ہوں گے یعنی وکیل اپنے موکل کی طرف نسبت کرنے میں مستغنی نہیں ہے۔ لہٰذا اگر وکیل نے اپنی طرف نسبت کرلی تو یہ صحیح نہیں ہے بلکہ موکل کی طرف نسبت کرنا ضروری ہے وہ عقود یہ ہیں جیسے نکاح اس میں شوہر کا وکیل یوں کہے گا کہ ''زوج بنتك لفلان'' اور بیوی کا وکیل یوں کہے گا۔ ''زوجت'' اور خلع میں شوہر کا وکیل یوں کہے گا ''خالعتها على الف'' اور عورت کا وکیل کہے گا ''قبلت'' اسی طرح مال پر آزاد کرنے اور کتابت کی صورتیں ہیں اور انکار اور دمِ عمد سے صلح کرتے وقت وکیل کہے گا ''صالح

**فلاناً عن دعواك عليه هذا المال او الدم** ''اوراسی طرح بقیہ صورتوں میں ہے۔

**للمشتری منع الثمن** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتارہے ہیں کہ جب ایک شخص نے کسی کو ایک شئی کے فروخت کرنے کا وکیل بنایا اور وکیل نے وہ شئی ادھار فروخت کردی تو اور موکل مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرنے گیا تو مشتری کے لیے یہ بات جائز ہے کہ موکل کو ثمن دینے سے انکار کردے اس لیے کہ موکل اس مشتری کے لیے اجنبی ہے کیوں مشتری نے عقد وکیل سے کیا ہے پھر بھی اگر مشتری نے موکل کو ثمن ادا کردیا تو اب وکیل مشتری سے ثمن کا دوبارہ مطالبہ نہیں کرے گا اس لیے کہ مقصود نفسِ ثمن پر قبضہ تھا اور وہ حاصل ہوگیا ہے۔لہٰذا مشتری موکل کو ادا کرنے سے بری ہوجائے گا۔

**اعلم ان فی بعض** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتارہے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے جن عقود کی مثالیں اب تک دونوں ضابطوں میں بیان فرمائی ہیں ان میں چُوک ہے۔ بہر حال بیع اور اجارہ کو قسم اول میں شمار کرنا صحیح ہے، اس لیے کہ ان میں موکل کے ذکر کرنے کی حاجت نہیں ہے اور اسی طرح نکاح اور خلع کو بھی قسم ثانی میں شمار کرنا صحیح ہے اس لیے کہ ان میں موکل کے ذکر کرنے کی ضرورت ہے۔ البتہ جہاں تک صلح کا تعلق ہے تو وہ چاہے اقرار سے کی جائے یا انکار کے ساتھ کی جائے اس میں اضافت (نسبت کرنے میں) کوئی فرق نہیں ہے۔ حالاں کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اقرار سے کی جانے والی صلح کو قسم اول میں داخل کیا ہے اور انکار سے کی جانے والی صلح کو قسم ثانی میں شمار کیا ہے تو یہ فرق کرنا درست نہیں ہے، پھر شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کی صورت بیان کی ہے کہ زید نے عمرو پر گھر کا دعویٰ کیا کہ یہ گھر میرا ہے۔اور عمرو نے کسی شخص کو وکیل بنایا کہ وہ زید سے سو درہم پر صلح کرلے تو زید یہ کہہ دے گا کہ ٹھیک ہے میں نے دعویٰ کے بدلے سو درہم پر صلح کرلی اور وکیل نے یہ صلح قبول کرلی تو صلح تام ہوجائے گی برابر ہے کہ اقرار سے ہو یا انکار سے ہو یعنی خواہ عمرو اس بات کا اقرار کرے کہ یہ گھر زید کا ہے اور پھر صلح کرے یا اور گھر کے دعویٰ کا انکار کرے اور پھر صلح کرے لہٰذا شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے اقرار سے ہونے والی صلح کو قسم اول میں اور انکار سے ہونے والی صلح کو قسم ثانی میں شمار کرنے پر اعتراض کیا ہے، لیکن **الا انه اذا كان** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ خود ہی مصنف رحمہ اللہ کے اس طرز کا جواب دے رہے ہیں کہ جب اقرار سے ہونے والی صلح بیع ہوتی ہے اور بیع قسم اول میں داخل ہے اسی وجہ سے اقرار سے ہونے والی صلح کو بھی قسم اول میں داخل کیا ہے لہٰذا صلح میں بدل کو حوالے کرنا وکیل کے ذمے ہے اور جب صلح انکار کے ساتھ کی جائے تو یہ بیع نہیں ہوتی بلکہ جس شخص پر دعویٰ کیا گیا ہے اور وہ مدعی کے دعویٰ کا منکر ہے تو اس کے ذمے حلف ہے تو اب حلف سے بچنے کے لیے یہ شخص صلح کررہا ہے تو انکار سے ہونے والی صلح بیع نہیں ہوتی بلکہ یمین کا فدیہ ہوتی ہے جب یہ یمین کا فدیہ ہے

تو وکیل اس میں سفیر محض ہے لہٰذا وکیل کی طرف حقوق راجع نہ ہوں گے بلکہ موکل کی طرف راجع ہوں گے جب موکل کی طرف راجع ہوں گے اسی وجہ سے انکار سے ہونے والی صلح کو دوسری قسم میں شمار کیا ہے۔

# باب الوكالة بالبيع و الشراء

الا مرُ بشراءِ الطعامِ على البرِ فى دراهمَ كثيرةٍ و على الخبزِ فى قليلِه و على الدقيقِ فى متوسطِه و فى متخذِ الوليمة على الخبزِ بكلِ حالٍ هذه الوكالةُ ينبغى ان تكونَ باطلةً لان الطعام يقعُ على كلِ ما يطعمُ فيكونُ جهالةُ جنسِه فاحشةً لكن المتعارفَ فى قوله اشترلى طعامًا ان يراد به الحنطةُ او الدقيقُ اوالخبزُ. و لا يصحُ بشراءِ شيئٍ فحشَ جهلُ جنسه كالرقيقِ و الثوبِ والدابةِ و ان بينَ ثمنَه اعلمْ ان كلَ شيئينِ يتحدُ حقيقتُهما و مقاصدُهما فهما من جنسٍ واحدٍوان اختلفت الحقيقةُ و المقاصدُ فهما من جنسينِ فان فحشَ جهالُة الجنسِ بان قد ذكرَ جنسًا تحته اجناسٌ كالرقيقِ فانه ينقسمُ الى ذكرٍ و انثى و هما فى بنى ادمَ جنسانِ لاختلافِ المقاصدِ ثم كلُ منهما قد يقصدُ منه الجمالُ كما فى التركى و قد يقصدُ منه الخدمة كما فى الهندِى و كذا الثوبُ و الدابةُ فلا يصحُ الوكالةُ بشراءِ هذهِ الاشياءِ و ان بينَ الثمنَ الا اذا ذكرَ نوعَ الدابةِ كالحمارِ و المرادُ بالنوعِ ههنا الجنسُ الا سفلُ فى اصطلاحِ الفقهاءِ اطلق عليه النوعَ لانه نوعٌ بالنسبةِ الى الاعلىٰ و يسمى فى المنطقِ نوعاً اضافياً او ثمنَ الدارِ او المحلةَ الدارُ مما فحش جهالةُ جنسِه فلا بد ان يبينَ ثمنَها و محلتَها.

## تشریح:

الامر بشراء الطعام ...... اگر ایک شخص نے کسی کو طعام خریدنے کا حکم دیا اور اس کو رقم بھی دے دی تو فقیہ ابوجعفر ہندوانی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر کثیر دراہم دیئے تو یہ وکالت گندم پر واقع ہوگی اور کثیر سے مراد دس دراہم یا اس سے زائد ہیں اور اگر قلیل دراہم ہوں تو یہ وکالت روٹی پر واقع ہوگی اور

قلیل دراہم سے مراد ایک درہم سے تین درہم تک ہے اور اگر متوسط دراہم ہوں تو یہ وکالت آٹے پر ہوگی اور متوسط سے مراد تین درہم سے پانچ یا سات دراہم مراد ہے۔

**و فی متخذ الولیمة ......** سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتار ہے ہیں کہ اگر موکل ایسا شخص ہے جو ولیمہ بنانے والا ہو تو اب یہ وکالت صرف روٹی پر واقع ہوگی۔ **هذه الوكالة ......** کسی شخص نے طعام کے خریدنے کا حکم دیا تو مناسب یہ ہے کہ وکالت باطل ہو جائے اس لیے کہ طعام کا لفظ ہر اس شئی پر واقع ہوتا ہے جو کھائی جاتی ہے۔ لہٰذا یہ مجہول جنس کی وکالت ہے تو یہ باطل ہونی چاہیے لیکن چوں کہ عرف اس بارے میں ہے کہ طعام سے مراد گندم یا روٹی یا آٹا لیا جاتا ہے اس وجہ سے یہ وکالت صحیح ہے۔ البتہ یہ اہلِ کوفہ کا عرف ہے اور ہمارا عرف یہ نہیں ہے۔

''**و لا یصح بشراء شئی فحش جهل جنسه**'' سے جہالت فاحشہ کا حکم ذکر کر رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو غلام یا کپڑا یا جانور کے خریدنے کا وکیل بنایا اور ثمن بھی بیان کر دیا تو یہ وکالت صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ یہاں فحش جہالت ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے تحت اجناس ہیں جیسے رقیق مذکر اور مونث کی طرف تقسیم ہوتا ہے اور مذکر اور مونث بنی آدم میں دو جنسیں ہیں کیوں کہ دونوں کے مقاصد الگ الگ ہیں پھر مذکر اور مونث میں سے ہر ایک سے کبھی خوب صورتی مقصود ہوتی ہے جیسے ترکی غلام اور کبھی خدمت مقصود ہوتی ہے جیسے ھندی غلام، اسی طرح کپڑے کے تحت بھی اجناس ہیں کہ کپڑے اعلیٰ اور ادنیٰ ہوتے ہیں تو اس میں بھی جہالت فحش ہے اور اسی طرح ''**دابـــه**'' عرف میں گھوڑے، گدھے اور خچر کو کہا جاتا ہے لہٰذا اس میں بھی فحش جہالت ہے جب ان میں جہالت فحش ہے تو ان کے خریدنے کا وکیل بنانا صحیح نہیں ہے اگر چہ ثمن بیان کر دیا جائے ''**الا اذا ذكــر ......**'' سے مصنف رحمہم اللہ تعالیٰ یہ بتار ہے ہیں کہ ان اشیاء میں اگر چہ جہالت فحش ہے، لیکن یہ فحش جہالت ختم ہو سکتی ہے اگر دابہ کی نوع بیان کر دی جائے جیسے گدھا، اسی طرح کپڑے اور رقیق کی نوع بیان کر دی جائے تو فحش جہالت ختم ہو جائے اور یہ وکالت صحیح ہو جائے گی۔

**والمراد بالنوع ......** سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتار ہے ہیں کہ نوع سے مراد یہاں جنس اسفل ہے یعنی وہ جنس کہ جس کے تحت انواع ہوں جس کو فقہاء اعلیٰ کی طرف نسبت کرتے ہوئے نوع کہتے ہیں اور اہل منطق اس کو نوع اضافی کہتے ہیں۔

**او ثمـن الـدار ......** دار (گھر) کے بارے علماء کرام کا اختلاف ہے۔ صاحب کنز رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''**دار**'' کو ''**ثوب**'' اور ''**دابة**'' کے ساتھ ذکر نہیں کیا اور قاضی خان رحمہ اللہ تعالیٰ کی موافقت کی ہے کہ ''**دار**'' میں جہالت متوسطہ ہے اور صاحب ھدایہ نے ''**دار**'' کو ''**ثوب**'' اور ''**دابه**'' کے ساتھ

ذکر کیا ہے کہ جس طرح ''ثـوب'' اور ''دابـــــه'' کے تحت اجناس ہیں اسی طرح ''دار'' کے تحت بھی اجناس ہیں کہ'' دار '' شہروں، محلوں، پڑوسیوں کی وجہ سے بدل جاتا ہے۔ لہٰذا اس میں فحش جہالت ہے، اب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی صاحبِ ھدایہ کی اتباع میں ''دار'' کو ''ثوب'' اور'' دابه'' کے ساتھ ذکر کر دیا ہے کہ اس میں فحش جہالت ہے، لیکن مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''ثـمـن الـدار'' اور ''الـمحلة'' کے درمیان لفظ ''او'' ذکر کیا ہے، جس سے یہ بات معلوم ہو رہی تھی کہ چاہے گھر کا ثمن ذکر کر دے تو بھی صحیح ہے یا محلّہ کا ذکر کر دے تو بھی صحیح ہے حالاں کہ اس طرح نہیں ہے بلکہ گھر کا ثمن اور محلّہ کا ذکر دونوں اکٹھے شرط ہیں اسی وجہ سے **فلا بد ان يبين** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے کلام میں ''او ،واو'' کے معنی میں ہے۔

**وصحَ بشراءِ شيءٍ علمَ جنسُه لا صفةُ كالشاةِ و البقرِ فانهما جنسٌ واحدٌ لا تحادِ المقصودِ و المنفعةِ فلا احتياجَ الى بيانِ الصفةِ كالسمنِ و الهزالِ. ويصحُ بشراءِ شيءٍ جهلَ جنسُه من وجهٍ كالعبدِ و ذكر نوعه كالتركي او ثمنَ عين نوعاً العبدُ معلومُ الجنسِ من وجهٍ لكن من حيثُ المنفعةِ و الجمالِ كانه اجناسٌ مختلفةٌ فان بين نوعَه كالتركِي يصحُ الوكالةُ و كذا اذا بينَ ثمناً و يكون الثمنُ بحيثُ يعلمُ منه النوعُ.**

## تشریح:

''**وصح بشراء شئي** ...... جہالت یسیرہ کی صورت یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی کو ایک ایسی شئی خریدنے کا حکم دیا جس کی جنس معلوم ہے، لیکن صفت معلوم نہیں ہے اور صفت سے مراد نوع ہے کہ شئی کی جنس معلوم ہو لیکن نوع معلوم نہ ہو تو یہ وکالت صحیح ہے۔ کیوں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک جنس ہے کیوں کہ مقصود اور منفعت ایک ہے لہٰذا صفت (یعنی موٹا ہونا اور کمزور ہونا) کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

**و يصح بشراء شئي جهل** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جہالت متوسطہ کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ اگر کسی نے دوسرے کو غلام خریدنے کا حکم دیا تو اس کی جنس من وجہ معلوم ہے کہ جب لفظ ''عبد'' کہا تو باندی خارج ہو گی لیکن اب غلام کی بھی اقسام ہیں جیسے ترکی، ہندی، حبشی تو اس لیے من وجہ جنس مجہول ہے تو یہ جہالت متوسطہ ہے۔ لہٰذا اب اگر موکل غلام کی نوع ذکر کر دے جیسے ترکی، ہندی، حبشی تو یہ

وکالت صحیح ہو جائے گی، اسی طرح اگر ترکی غلام ۲۰۰۰ ہزار درہم کا ہے اور ہندی ۱۵۰۰ سو درہم کا ہے اور حبشی ۱۰۰۰ درہم کا ہے اور موکل نے غلام خریدنے کا وکیل بنایا اور یہ بھی کہا کہ وہ غلام ۱۰۰۰ درہم کا ہو تو اب موکل نے غلام کی نوع صراحۃً تو ذکر نہیں کی لیکن ایسا ثمن ذکر کر دیا جس نے غلام کی نوع کو متعین کر دیا ہے لہٰذا یہ وکالت صحیح ہے اور بعض مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اگر غلام کی ہر نوع کی قیمت ایک ہی ہو مثلاً ہر ایک غلام ۱۰۰۰ درہم کا ہو تو پھر موکل کا ثمن کو ذکر کرنا بھی نوع کو متعین نہیں کرے گا۔

و بشراءِ عینٍ بدینٍ له علی وکیله المرادُ بالعینِ الشئی المعینُ و فی غیرِ عینٍ ان هلكَ فی یدِ الوکیلِ هلكَ علیه فان قبضه امره فقوله ای امرَه ای یشتری بالالفِ الذی له علی المامورِ عبداً و لم یعین العبد فاشتراه فماتَ فی یدِ المامورِ فهلكَ علیه و لا یصیرُ للآمرِ الا ان یقبضه و هذا عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ بناءً علی ان الوکالةَ لم یصحَّ لان الدراهمَ و الدنانیرَ تتعینُ فی الوکالاتِ فیکونُ الشراءُ مقیداً بذلك الدینِ فیصیرُ تملیكُ الدینِ من غیرِ مَنْ علیه الدینُ بلاتوکیلِ ذالك الغیرِ و هذا لا یصحُ بخلافِ ما اذا کان العبدُ متعینا فان البائعَ یصیرُ حنیئذ و کیلا بقبضِ الدینِ فیصحُ تملیكُ الدینِ و عندهما اذا قبض المامورَ یصیرُ ملکًا للآمرِ لان الدراهمَ و الدنانیرَ لم تتعینْ فلم یتقیدِ التوکیلُ فصحت الوکالةُ فیکونُ للآمرِ وجوابُه مامر من انها تتعینُ فی الوکالاتِ فانه اذا قیدَ الوکالةَ بها عینًا کانت او دینًا فهلکتْ او سقط الدینُ تبطلُ الوکالةُ.

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہاں دو صورتیں بیان کی ہیں اور دوسری صورت میں اختلاف کو بیان کیا ہے اصل مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ عبدالوہاب [illegible] درہم تھے پھر عبدالوہاب نے سیف اللہ سے کہا کہ جو ۱۰۰۰ درہم میں نے تم سے لینے ہیں تم اس کے بدلے میرے لیے ایک شئی خرید لو اب عبدالوہاب اس شئی کی تعیین کرے گا یا نہیں کرے گا، اس طرح دو صورتیں ہو جائیں گی۔ و بشـــراء عين ...... سے پہلی صورت بیان کی ہے کہ عبدالوہاب نے معین شئی کا حکم دیا ہے دوسری صورت

یہ بیان فرمائی ہے کہ عبد الوہاب نے شئ کو معین نہیں کیا۔

پہلی صورت کا حکم یہ ہے کہ جب وکیل نے وہ معین شئ خرید لی تو وہ شئ موکل کی ہوگی خواہ موکل کے قبضہ سے قبل وکیل کے پاس ہلاک ہو جائے یا موکل کے پاس قبضہ کے بعد ہلاک ہو۔ دونوں صورتوں میں شئ موکل کی ہے۔

دوسری صورت کا حکم یہ ہے کہ جب وکیل نے شئ خرید لی اور موکل نے اس پر قبضہ نہ کیا تھا اور وہ شئ وکیل کے پاس ہلاک ہوگئی تو یہ شئ وکیل کی ہلاک شمار ہوگی اور اگر موکل نے اس پر قبضہ کر لیا اور پھر اس کے قبضے میں ہلاک ہوئی تو اب یہ موکل کی ہلاک شمار ہوگی اور یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک جس طرح پہلی صورت میں خواہ موکل قبضہ کرے یا قبضہ نہ کرے دونوں صورتوں میں موکل کی شمار ہوگی اسی طرح اس صورت میں بھی موکل کی شمار ہوگی خواہ موکل قبضہ کرے یا قبضہ نہ کرے لہٰذا اس صورت میں صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ وکالت صحیح ہے اور امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس صورت میں وکالت صحیح نہیں ہے۔

امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے مابین اختلاف کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک درہم اور دینار وکالت میں متعین ہوتے ہیں اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک درہم اور دینار وکالت میں متعین نہیں ہوتے۔

امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل سمجھنے سے قبل یہ بات جاننی چاہیے کہ ایک قاعدہ ہے کہ "تمليك الدين من غير من عليه بلا توكيل ذلك الغير لا يجوز" کہ دین کا مالک ایسے شخص کو بنانا جس پر دین نہیں ہے اس شخص کو وکیل بنائے بغیر ناجائز ہے تو اب یہاں اس صورت میں موکل کا وکیل پر دین ہے اور جب موکل نے وکیل کو اس دین کے بدلے غیر معین شئ خریدنے کا حکم دیا تو اب یہ مبیع غیر معین ہے جب یہ غیر معین ہے تو اس کا مالک بھی ضروری طور پر غیر معین ہوگا جب مالک غیر معین ہے اور موکل نے وکیل کو جس رقم سے شئ خریدنے کا حکم دیا ہے وہ رقم دین ہے اور وکالت میں ہونے کی وجہ سے متعین ہے کہ وکیل کے لیے اسی دین سے شئ خریدنا ضروری ہے جب اس دین سے شئ خریدنا ضروری ہے تو موکل نے اس دین کا مالک وکیل کے بجائے ایسے شخص کو بنا دیا ہے جو موکل کا دین پر قبضہ کرنے کا وکیل نہیں ہے تو اس طرح موکل نے قاعدہ کی مخالفت کی ہے اور یہ ناجائز ہے اس لیے کہ دین کا مالک غیر کو اس وجہ سے بنایا جاتا ہے کہ دائن غیر سے دین پر قبضہ کرے گا اور یہ اس صورت میں ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ غیر مجہول ہے۔

لہٰذا اس صورت میں وکالت صحیح نہیں ہے کیوں کہ اس میں خرابی ہے جب یہ وکالت صحیح نہیں ہے تو اب اگر

یہ شئی وکیل کے قبضے میں ہلاک ہوجائے تو یہ وکیل کی ہلاک ہوگی اور اگر اس پر موکل نے قبضہ کرلیا تو یہ شئی موکل کی ہلاک ہوگی، لیکن عقد وکالت کی وجہ سے نہیں، کیوں کہ وہ تو صحیح نہیں ہوا بلکہ بیع تعاطی کی وجہ سے کہ گویا وکیل نے موکل کو یہ شئی بیع تعاطی سے فروخت کردی ہے

**بخلاف ما اذا کان** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ پہلی صورت میں جب موکل نے وکیل سے معین شئی خریدنے کو کہا تو یہ صحیح ہے اس لیے کہ جب موکل نے شئی معین کردی تو شئی کے معین ہونے کی وجہ سے شئی کا مالک (یعنی بائع) بھی معین ہوجائے گا کیوں کہ یہ ضروری ہے کہ جب کسی معین شئی کا حکم دیا جائے گا تو اس کا مالک بھی معین ہوگا لہٰذا جب مالک معین ہے تو یہاں اس قاعدہ کی مخالفت لازم نہیں آئے گی، اس لیے کہ موکل نے دین کا مالک ایسے شخص کو بنایا ہے جو موکل کا دین پر قبضہ کرنے میں وکیل ہے کہ پہلے وہ موکل کا وکیل بن کر قبضہ کرے گا پھر بعد میں اپنے لیے قبضہ کرے گا۔

صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک درہم اور دینار وکالت میں متعین نہیں ہوتے خواہ درہم اور دینار عین ہوں یا ذمے میں ثابت ہوں دونوں صورتوں میں یہ وکالت میں متعین نہیں ہوتے جب یہ وکالت میں متعین نہیں ہیں تو موکل کا وکیل کو یوں کہنا کہ اس دین کے بدلے خریدنا جو میرا دین تیرے ذمے ہے یا اس دین کی طرف نسبت کیے بغیر کہنا، دونوں صورتوں میں وکالت صحیح ہوگی اور وہ شئی موکل کو لازم ہوگی خواہ موکل اس پر قبضہ کرے یا نہ کرے۔

**و جوابہ ما مر** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل کی مزید وضاحت فرما رہے ہیں کہ ہم نے جو کہا کہ درہم اور دینار وکالت میں متعین ہوتے ہیں اس کی وضاحت اس بات سے ہورہی ہے کہ اگر ایک شخص وکالت عین یا دین سے مقید کردے کہ تو نے ان پیسوں سے شئی لے کر آنی ہے جو میں نے دیے ہیں یا اسی دین سے لانی ہے جو میرا تیرے ذمے ہے پھر وکیل بنانے کے بعد شئی خریدنے سے قبل وہ پیسے وکیل کے پاس ہلاک ہوگئے یا موکل وکیل کو دین معاف کردے تو اب یہ وکالت باطل ہوجائے گی تو وکالت کا باطل ہونا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ درہم اور دینار وکالت میں متعین ہوتے ہیں اگر متعین نہ ہوتے تو یہ وکالت باطل نہ ہوتی، بلکہ باقی رہتی۔ لہٰذا درہم اور دینار وکالت میں متعین ہوتے ہیں۔

**و بشراءِ نفسِ المامورِ من سیدہِ ان قال بِعْنِیْ نفسی لفلانٍ فباعَ فان لم یقلْ**

**لفلانٍ عتقَ على المولى اى اذا قالَ رجلٌ لعبدٍ اشترْ لِى نفسَك من مولاك فالعبدُ ان قال لمولاه بعني نفسي لفلان فباعَ يقعُ عن الأمرِ و ان لم يقلْ لفلانٍ عتقَ على المولى ان قيلَ الوكيلُ بشراءِ شيئٍ معينٍ اذا اشتراه من غيرِ ان يضيفَ الى الأمرِ يقعُ عن الأمرِ قلنا الوكيلُ قداتى بتصرفٍ من جنسٍ آخرَ و هو العتقُ على مالٍ و فى مثلِ هذا يقعُ عن الوكيلِ. و فى شراءِ نفسِ الأمرِ من سيدِه بالفٍ دفعَ ان قال لسيدِه اشتريتُه لنفسِه فباعَه عتقَ عليه و ان لم يقلْ لنفسِه كان للوكيلِ و عليه ثمنُه و الالفُ لسيدِه اى اذا قال عبدٌ لرجلٍ اشترلى نفسي من مولائي بالفٍ و دفعَها اليه فقال الوكيلُ اشتريتُه لنفسِه باعه يكون اعتاقًا على مالٍ و ان لم يقلْ لنفسِه كان الشراءُ واقعًا من الوكيلِ فيكون الثمنُ على المشترى و هذا الالفُ للمولى لانه كسبُ عبده.**

تشریح:

**و بشراء نفس المامور** ......اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ اسماعیل کا ایک غلام ہے، **فیصل** نے اس غلام کو کہا کہ تو اپنے آپ کو اسماعیل سے میرے لیے خرید لے یعنی تو میرا وکیل ہے کہ تو اپنے آپ کو خرید لے تو اب غلام خریدتے وقت عقد کی نسبت یا تو موکل یعنی فیصل کی طرف کرے گا یا عقد کی نسبت اپنی طرف کرے گا یا پھر عقد مطلق کرے گا کسی کی طرف نسبت نہیں کرے گا۔

اگر غلام نے عقد کی نسبت اپنے موکل کی طرف کی اور مولیٰ سے کہا کہ "**بعنی نفسی لفلان**" اور مولیٰ نے فروخت کر دیا تو یہ غلام موکل کا ہوگا اس لیے کہ غلام میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ وہ غیر کا اپنے آپ کو خریدنے میں وکیل بن سکے لہٰذا یہ غلام موکل کا ہوگا۔

دوسری صورت میں غلام نے اپنی طرف عقد کی نسبت کی ہے تو اس پر یہ اشکال ہو رہا ہے کہ غلام یہاں ایک معین شئی کے خریدنے کا وکیل ہے اور جو شخص معین شئی کے خریدنے کا وکیل ہو تو وہ اس شئی کو اپنے لیے نہیں خرید سکتا خواہ وکیل کے لیے اس بات کی صراحت ہو کہ وہ اس شئی کو اپنے لیے خرید سکتا ہے، لیکن اس کے باوجود وہ اس شئی کو اپنے لیے خریدنے کا مالک نہیں ہے جب صراحت کے وقت وکیل شئی کو اپنے لیے خریدنے کا مالک نہیں ہے تو یہاں تو صراحت نہیں ہے تو وکیل یہاں بدرجہ اولیٰ شئی کو اپنے لیے خریدنے کا مالک نہ ہوگا حالاں کہ یہاں اس نے عقد کی نسبت اپنی طرف کی ہے تو یہ کیسے درست ہے۔

قلنا الوکیل ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کا جواب دیا ہے کہ آپ نے جو یہ کہا کہ وکیل کے لیے خود اس شئی کو خریدنا ناجائز ہے یہ اس وقت ہے جب وکیل اسی تصرف کو جس کا اس کو حکم دیا ہے اپنی طرف منسوب کرے تو یہ تصرف اس کی طرف سے واقع نہ ہوگا۔ بہرحال اگر وکیل نے اس تصرف کو جس کا اس کو حکم دیا گیا ہے، بدل دیا اور اپنے لیے دوسرا تصرف کرلیا تو یہ وکیل کی طرف سے نافذ ہوگا اور ہماری اس صورت میں اسی طرح ہے کہ موکل نے وکیل کو شراء کے تصرف کا حکم دیا تھا اور وکیل نے اپنے ''اعتاق علی مال'' کا تصرف کیا ہے اور یہ وکیل کی طرف سے واقع ہوگا۔

اور اگر غلام نے عقد کو مطلق رکھا اور کسی طرف نسبت نہ کی تو اس صورت میں بھی غلام آزاد ہوجائے گا اس صورت کو شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''و ان لم یقل لفلان'' سے بیان کیا ہے اور صرف ''بعنی نفسی'' کہا تو یہ مطلق ہے نہ اپنی طرف نسبت ہے اور نہ موکل کی طرف نسبت ہے جب یہ مطلق ہے تو اس میں دونوں کا احتمال ہے کہ اگر موکل کی طرف نسبت ہو تو بیع موکل کے لیے واقع ہو اور اگر اپنی طرف نسبت ہو تو غلام آزاد ہوجائے اور ہم نے اسی کا اعتبار کیا ہے کہ گویا غلام نے اپنی طرف نسبت کی ہے اس لیے آزاد ہوگیا ہے اب رہی یہ بات کہ اس معنی کا کیوں لحاظ کیا گیا اور موکل والے معنی کا لحاظ نہیں کیا ......؟ اس کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔

اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ اسماعیل کے غلام نے فیصل سے کہا کہ تو مجھ کو میرے مولیٰ سے میری ذات کے لیے خرید لے اور غلام نے ہزار روپے بھی فیصل کو دے دیے اب فیصل غلام کو خریدنے اسماعیل کے پاس گیا تو یہاں دو صورتیں ہیں یا تو فیصل اسماعیل سے یوں کہے گا کہ میں اس غلام کو اس کی ذات کے لیے خریدتا ہوں یا مطلق کہے گا۔

اگر فیصل نے مولیٰ سے کہا کہ میں اس غلام کو اس کی ذات کے لیے خریدتا ہوں اور مولیٰ نے اس کو فروخت کردیا تو یہ غلام آزاد ہوجائے گا اس لیے کہ غلام کو اس کی ذات فروخت کرنا مال پر آزاد کرنا ہے اور مال پر آزاد کرنا معتق کے قبول کرنے پر موقوف ہے اور یہ اجازت پائی گئی ہے اجازت اس لیے ہے کہ غلام کا اپنے آپ کو خریدنا مالی بدل کو قبول کرنا ہے کہ میں آزادی کے بدلے مال دوں گا لہٰذا یہ غلام مال پر آزاد ہوگا۔

اور اگر فیصل نے مطلق کہا یعنی صرف ''اشتریته'' کہا اور ''لنفسه'' نہیں کہا تو اب یہ غلام فیصل کی ملک میں داخل ہوجائے گا اس لیے کہ ''اشتریته'' کو ہم معاوضہ پر محمول کریں گے اور اعتاق مراد نہ لیں گے کیوں کہ اعتاق اس کا مجازی معنی ہے اور معاوضہ اس کا حقیقی معنی ہے اور لفظ سے حقیقی معنی مراد لینا اولیٰ

ہے جب یہ عقد معاوضہ ہے تو اس کا ثمن بھی مشتری کے ذمے ہوگا اور یہ ہزار جو غلام نے فیصل کو دیے تھے یہ بھی مولیٰ کے ہوں گے اس لیے کہ یہ اس کے غلام کی کمائی ہے لہٰذا مولیٰ کو دو ہزار ملیں گے ایک ہزار غلام کا ثمن ہوگا اور ایک ہزار غلام کی کمائی ہوگی۔

**فانْ قالَ اشتريتُ عبداً للآمرِ فماتَ و قال الآمرُ بل لنفسِك صدقَ الوكيلُ ان كانَ دفعَ الآمرُ الثمنَ و الافللآمرِ اى امرَ رجلاً بشراءِ عبدٍ بالفٍ فقالَ الوكيلُ قد فعلتُ و ماتَ العبدُ عندى و قال الآمرُ اشتريتُ لنفسِك فان كان دفعَ الآمرُ الثمنَ فالقولُ للوكيلِ و ان لم يدفعْ فالقولُ للآمرِ و عللَ فى الهدايةِ فيما اذا لم يدفع الآمرُ الثمنَ بان الوكيلَ اخبرَ بامرٍ لايملكُ استينافَه و فيما اذا دفعَ الثمنَ بان الوكيلَ امينٌ يريدُ الخروجَ عن عهدةِ الامانةِ اقولُ كلُ واحدٍ من التعليلينِ شاملٌ للصورتينِ فلا يتمُ به الفرقُ بل لا بد من انضمامِ امرٍ آخرَ و هوان فيما اذا لم يدفعِ الثمنَ على الآمرِ و هو ينكرُه فالقولُ للمنكرِ و فيما اذا دفعَ الثمنَ يدعى الآمرُ الثمنَ على المامورِ و هو ينكرُه فالقولُ للمنكرِ. و له الرجوعُ بالثمنِ على الآمرِ دفعَه الى بايعِه او لا اى للوكيلِ بالشراءِ الرجوعُ بالثمنِ على الآمرِ اذا فعلَ ما امرَ به سواءٌ دفعَ الوكيلُ الثمنَ الى بايعِه او لم يدفعْه جعلوه هذه المسالةَ مبنيةٌ على انه يجرى بين الوكيلِ و الموكل مبادلةٌ حكميةٌ فيصيرُ الوكيلُ بائعًا من موكلِه فله مطالبةُ الثمنِ و ان لم يدفعْه الى بايعِه.**

## تشریح:

**فان اشتریت** ...... ایک شخص نے کسی کو غلام خریدنے کا وکیل بنایا۔ وکیل نے غلام خرید لیا اور وہ غلام اس کے پاس مر گیا پھر وکیل نے موکل کو اس کی خبر دی تو موکل نے کہا کہ تو نے اپنے لیے غلام خریدا تھا تو وہ تیرا غلام مرا ہے تبیہ دیکھا جائے گا کہ موکل نے وکیل کو ثمن دیا تھا یا نہیں دیا تھا اگر ثمن دیا تھا تو پھر معتبر قول وکیل کا ہے کہ یہ غلام موکل کا ہلاک ہوا ہے اور اگر موکل نے ثمن نہیں دیا تو اب معتبر قول موکل کا ہے کہ یہ وکیل کا اپنا غلام ہلاک ہوا ہے۔

اب یہاں دو صورتیں ہوگئی پہلی یہ کہ غلام مر گیا اور موکل نے ثمن دیا ہوا اور دوسری یہ کہ غلام مر گیا اور

موکل نے ثمن نہیں دیا ہو۔

پہلی صورت کہ جب موکل نے ثمن دیا ہو اس کی علت شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے ھدایہ کی طرف منسوب کرتے ہوئے یوں بیان کی ہے کہ جب موکل نے ثمن دیا ہو تو اب یہاں وکیل امین ہے کہ اس کے پاس موکل کی رقم پڑی ہوئی ہے اور وکیل اس امانت کی ذمہ داری سے نکلنا چاہتا ہے۔ لہٰذا وکیل کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا کہ یہ غلام موکل کا تھا۔

دوسری صورت کہ جب موکل نے نہیں دیا تو اس کی علت شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے ھدایہ کی طرف منسوب کرتے ہوئے یہ بیان کی ہے کہ جب موکل نے ثمن نہیں دیا اور وکیل نے کہا کہ میں نے غلام خریدا تھا اور وہ مرگیا ہے تو اب وکیل نے ایسے امر کی خبر دی ہے جس کے استیناف کا وکیل مالک نہیں ہے اور وہ امر موکل پر ثمن کا رجوع کرنا ہے کیوں کہ موکل پر ثمن کے رجوع کا سبب عقد ہے اور وکیل نے جب یہ کہا کہ وہ غلام مرچکا ہے تو اب وکیل عقد پر دوبارہ قادر نہیں ہے، اس لیے کہ مردہ غلام عقد کا محل نہیں ہے۔ لہٰذا وکیل کا یہ کہنا کہ میں نے غلام خریدا تھا اور وہ میرے پاس ہلاک ہوگیا ہے یہ جملہ وکیل نے اس لیے کہا تا کہ وہ موکل سے ثمن کا رجوع کرسکے لیکن موکل اس کا منکر ہے تو اب معتبر قول منکر یعنی موکل کا ہوگا لہٰذا یہ غلام وکیل کا ہلاک ہوا ہے اس لیے غلام ثمن کا رجوع نہیں کرسکتا۔ یہاں اتنی بات یاد رکھیں کہ جس امر کے استیناف کا وکیل مالک نہیں ہے وہ کونسا امر ہے، اس کی شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے وضاحت نہیں کی ہے، لیکن بندہ نے دلیل کو صحیح بیان کرنے کے لیے اس کی وضاحت ھدایہ کی شروحات سے نقل کی ہے کہ وہ امر موکل پر ثمن کا رجوع کرنا ہے۔

شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے ھدایہ کی دونوں علتوں پر اعتراض کیا ہے اور فرمایا ہے کہ دونوں علتوں میں سے ہر علت دونوں صورتوں کو شامل ہے لہٰذا دونوں صورتوں میں فرق نہ ہوا۔

پہلی صورت کہ جب وکیل نے ثمن پر قبضہ کیا تھا تو اس کی علت ھدایہ میں یہ بیان فرمائی ہے کہ وکیل امانت کی ذمہ داری سے نکلنا چاہتا ہے تو اس پر شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ علت دونوں صورتوں (یعنی وکیل کو ثمن دیا گیا ہو یا نہ دیا گیا ہو) کو شامل ہے کیوں کہ وکیل دونوں صورتوں میں امانت سے نکلنا چاہتا ہے۔

دوسری صورت کہ جب وکیل نے ثمن پر قبضہ نہیں کیا تھا تو اس کی علت ھدایہ کی طرف منسوب کرتے ہوئے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ بیان کی تھی کہ وکیل نے ایسے امر کی خبر دی ہے جس کے استیناف کا وکیل مالک نہیں ہے تو شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ اعتراض کیا کہ استیناف کا مالک نہ ہونا ایک ایسی علت ہے جو

دونوں صورتوں کو شامل ہے یعنی ثمن پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو، دونوں صورتوں میں غلام کے مرنے کے بعد وکیل استیناف کا مالک نہیں ہے۔

**ولہ الرجوع** ...... سے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ وکیل اور موکل کے درمیان چوں کہ مبادلہ حکمیہ جاری ہوتا ہے اور وکیل بائع اور موکل مشتری کے حکم میں ہوتا ہے اس وجہ سے اگر وکیل نے اپنے بائع کو ثمن دینے سے قبل موکل سے لے لیا تو یہ صحیح ہے، اس لیے کہ وکیل بائع کی طرح ہے اور موکل مشتری کی طرح ہے۔

**و لہٗ حبسُ المبیعِ من اٰمرِہ لقبضِ ثمنِہ و ان لم یدفعْ بناءً علی ما ذکرنا من المبادلۃِ الحکمیۃِ فان ھلکَ فی یدِہ قبلَ حبسِہ منہ ھلکَ علی الامرِ و لم یسقطْ ثمنَہ و بعدَ حبسِہ منہ سقطَ فانہ اذا حبسَہ عن الامرِ لقبضِ الثمنِ فھلکَ فی یدِ الوکیلِ یکونُ مضمونًا علی الوکیلِ ثم اختلفَ فیہ فعند ابی یوسفَ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ یضمنُ ضمانَ الرھنِ و عند محمدٍ و ھو قولُ ابی حنیفۃَ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ یضمنُ ضمانَ المبیعِ فما ذکر فی المتنِ من سقوطِ الثمنِ اشارۃٌ الی ھذا المذھبِ و عند زفرَ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ یضمنُ ضمانَ الغصبِ اذ عندہ لیسَ لہ حقُ الحبسِ فان کان الثمنُ مساویاً للقیمۃِ فلا اختلافَ و ان کانَ الثمنُ عشرۃً و القیمۃَ خمسۃَ عشرَ فعند زفرَ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ یضمنُ خمسۃَ عشرَ و عند الباقینَ یضمنُ عشرۃً و ان کان بالعکسِ فعندَ زفرَ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ یضمنُ عشرۃً فیطالبُ الخمسۃَ من الموکلِ و کذا عند ابی یوسفَ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ لان الرھنَ یضمنُ باقلِ من قیمتِہ و من الدینِ و عندَ محمدٍ یکونُ مضمونًا بالثمنِ و ھو خمسۃَ عشرَ.**

## تشریح:

**لہ حبس المبیع** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ وکیل اور موکل کے درمیان مبادلہ حکمیہ ہے اس وجہ سے وکیل کے لیے ثمن پر قبضہ کرنے کے لیے مبیع کو موکل سے روکنا جائز ہے کہ موکل کو اس وقت تک مبیع نہ دے جب تک اپنا ثمن نہ لے لے۔

**فان ھلک** ...... سے یہ صورت بیان کر رہے ہیں کہ وکیل نے موکل سے مبیع کو ابھی روکا نہیں تھا کہ وہ

مبیع وکیل کے پاس ہلاک ہوگئی تو اب یہ موکل کی ہلاک شمار ہوگی اس لیے کہ وکیل صرف امین ہے لہٰذا وکیل کا قبضہ موکل کا قبضہ شمار ہوگا جب وکیل کا قبضہ حکماً موکل کا قبضہ ہے تو شئی ہلاک ہونے کے بعد اس کا ثمن ساقط نہ ہوگا۔ اس لیے کہ وہ شئی گویا موکل کے قبضے میں ہلاک ہوئی ہے لہٰذا وکیل موکل سے اس کا ثمن لے گا۔

**و بعد حبسہ**...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر وکیل نے ثمن پر قبضہ کرنے کی غرض سے مبیع موکل سے روک لی پھر وہ مبیع وکیل کے قبضے میں ہلاک ہوگئی تو اب یہ وکیل پر مضمون ہوگی یعنی وکیل خود اس کا ضامن ہوگا، اب یہ وکیل کی ضمانت کس طرح کی ہوگی اس میں اختلاف ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وکیل رھن کے ضمان کی طرح ضامن ہوگا یعنی جس طرح رہن میں شئی کی قیمت اور دین دونوں میں سے جو اقل ہو اس کے بدلے شئی ہلاک شمار ہوتی ہے۔ اسی طرح یہاں پر بھی قیمت اور ثمن میں سے اقل کے بدلے شئی ہلاک شمار ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مبیع کی ضمان آئے گی کہ جس طرح بائع، مشتری سے کہے کہ تم مجھے ثمن دو گے تو میں تمہیں یہ مبیع دوں گا اور اس نے مبیع روک لی پھر وہ ہلاک ہوگئی تو بائع پر ہلاک شمار ہوگئی لہٰذا بائع مشتری سے کچھ بھی رجوع نہ کرے گا اسی طرح یہاں بھی وکیل موکل سے کچھ بھی نہ لے گا۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کے مثل نقل کیا ہے، امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وکیل غصب کا ضامن ہوگا اس لیے کہ امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وکیل کو مبیع روکنے کا حق نہیں ہے۔ لہٰذا اگر اس نے مبیع روکی تو اس نے گویا مبیع غصب کر لی ہے اور غاصب پر قیمت کا ضمان ہوتا ہے لہٰذا وکیل پر غصب کا ضمان ہوگا۔

عقلی طور پر شئی کی قیمت اور ثمن کے درمیان تین صورتیں بنتی ہیں اور ان تین صورتوں کے ذریعے مذکورہ اختلاف کا ثمرہ واضح ہو جائے گا۔

پہلی صورت یہ ہے کہ مبیع کی قیمت اور ثمن دونوں برابر ہوں، اس کی صورت یہ ہے کہ اشفاق نے شہباز کو ایک کتاب خریدنے کا وکیل بنایا اور شہباز نے کتاب خرید لی اور ثمن لینے کے لیے اپنے پاس رکھ لی کہ وہ ہلاک ہوگئی اور کتاب کی قیمت اور ثمن ۱۵ روپے تھا تو اب سب ائمہ کے نزدیک وکیل ۱۵ روپے کا خود ہی ضامن ہوگا یعنی ۱۵ روپے وکیل کے اپنے ہلاک ہوئے ہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ شہباز جو کتاب لایا تھا اس کی قیمت ۱۵ روپے تھی اور ثمن ۱۰ روپے تھا تو اب

امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وکیل ۱۵ روپے کا ضامن ہوگا اس لیے کہ وکیل نے موکل کی جو کتاب غصب کی ہے اس کی قیمت ۱۵ روپے ہے اور وکیل نے ۱۰ روپے کی ضمان تو ادا کردی ہے بقیہ ۵ روپے وکیل موکل کو دے گا کیوں کہ موکل کی کتاب کی قیمت ۱۵ روپے تھی۔

امام یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک رہن کی ضمان ہے یعنی کتاب، قیمت اور ثمن میں سے اقل کے بدلے ہلاک ہوئی ہے۔ لہٰذا کتاب ۱۰ روپے کے بدلے ہلاک ہوئی ہے اور وکیل صرف ۱۰ روپے کا ہی ضامن ہوگا بقیہ ۵ روپے جو زائد ہیں وہ وکیل کے پاس امانت تھے۔ لہٰذا ان کا ضامن نہ ہوگا گویا امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی وکیل کے پاس موکل کی ۱۵ روپے کی شئی تھی۔

طرفین کے نزدیک وکیل بائع کی طرح ہے اور مبیع جب بائع کے پاس ہلاک ہوجائے تو بائع اس کا ضامن ہوگا اور وہ مبیع ۱۰ روپے کی ہے۔

اور اگر اس کا ثمن ۱۵ روپے ہو تو اب امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک شئی کی قیمت ۱۰ روپے ہے اور ثمن ۱۵ روپے ہے جو وکیل نے ادا کیا ہے۔ لہٰذا وکیل تو غصب کی وجہ سے صرف ۱۰ روپے کا ضامن ہوگا اور وکیل نے چوں کہ غصب ''۱۰'' روپے کیے تھے اور ادا ''۱۵'' روپے کیے ہیں اس لیے وکیل ۵ روپے موکل سے لے گا۔

اسی طرح امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی یہ شئی ۱۰ روپے کے بدلے ہلاک ہوگی لہٰذا وکیل صرف ۱۰ روپے کا ضامن ہوگا جب کہ وکیل نے ۱۵ روپے ادا کیے ہیں اس لیے ۵ روپے موکل سے لے گا۔

اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وکیل پر مبیع کی ضمان ہے اور مبیع ۱۵ روپے کی ہے، اس لیے وکیل ۱۵ روپے کا ضامن ہوگا اور موکل سے کچھ نہ لے گا۔

**و لیسَ للوکیلِ بشراءِ عینٍ شراؤہ لنفسہ. فلو شری بخلافِ جنسِ ثمنٍ سمّی او بغیرِ النقودِ او غیرہ بامرِہ بغیبتِہ وقعَ لہ و بحضرتِہ للاٰمرِ ای ان وکلَ بشراءِ شئیٍ معینٍ فالوکیلُ ان لم یخالفْ امرَ الموکلِ فالمشتریٰ للموکلِ و ان خالفَ فللوکیلِ فالموکلُ ان سمی الثمنَ فالوکیلُ ان اشتری بخلافِ ذلک الجنسِ کان مخالفۃً و ان لم یسم الثمنَ فان اشتری بغیرِ النقودِ کان مخالفۃً لان المتعارفَ الشراءُ بالنقودِ والمعروفُ عرفًا کالمشروطِ شرطًا و ان اشتری غیرُ الوکیلِ بامرِہ لکن**

بغيبتِه يكون مخالفةً و ان كان بحضرتِه لا يكونُ مخالفةً لانه حضرَ رأيه وفي غيرِ عينٍ هو للوكيلِ الا اذا اضافَ العقدَ الى مال امره او اطلقَ ونوىٰ له اى قال الوكيلُ اشتريتُ بهٰذا الالفِ والالفُ ملكُ الموكلِ او اطلقَ اى قال اشتريتُ بالفٍ مطلقٍ من غيرِ ان يقيدَ بالفٍ هو ملكُ المؤكلِ لكن نوى الشراءَ للآمرِ يكون للآمرِ.

## تشریح:

ولیس للوکیل بشراء ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کرر ہے ہیں کہ اگر کسی شخص کو ایک معین شئ خریدنے کا وکیل بنایا گیا تو اس وکیل کے لیے اس شئ کو اپنی ذات کے لیے خریدنا ناجائز ہے۔لہٰذا اگر وکیل نے خریدتے وقت اپنی ذات کی نیت کرلی یا پھر صراحۃً کہا کہ میں اس شئ کو اپنے لیے خریدتا ہوں تو پھر بھی یہ شراء موکل کے لیے واقع ہوگی

فلو شریٰ بخلاف ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کرر ہے ہیں کہ اگر موکل نے وکیل کو کسی معین شئ کے خریدنے کا حکم دیا تو اگر وکیل موکل کی مخالفت نہ کرے تو وہ شئ موکل کی ہوگی اور اگر وکیل نے مخالفت کی تو یہ شئ وکیل کی ہے تو اس میں تین صورتیں ذکر کیں ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ موکل نے وکیل کو ثمن کی معین جنس سے خریدنے کا حکم دیا تھا مثلاً موکل نے کہا تھا کہ یہ شئ دراہم سے خریدنا اور وکیل نے اس شئ کو دنانیر سے خریدلیا تو اب یہ موکل کی مخالفت ہے۔لہٰذا یہ شئ وکیل کی ہوگی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ موکل نے وکیل کو ثمن نہیں بتایا تھا اور وکیل نے اس شئ کو بغیر نقدی کے خریدلیا مثلاً مکیلی یا موزونی شئ سے خریدلیا تو یہ بھی موکل کی مخالفت ہے اس لیے کہ شہر میں جو نقدی رائج ہے ثمن کے لیے وہ متعین ہے لہٰذا وکالت اسی نقدی کی طرف پھرے گی کیوں کہ یہ عرف ہے اور عرف کی حیثیت ایسی ہے جیسے کسی شئ کی شرط لگائی گئی ہو۔

تیسری صورت یہ ہے کہ موکل نے جس شخص کو شئ خریدنے کا وکیل بنایا تھا اس وکیل نے کسی دوسرے شخص کو وکیل بنادیا اور وکیل کے وکیل نے اس شئ کو اپنے موکل (وکیل اول) کی غیر موجودگی میں خریدا تو یہ بھی موکل اول کی مخالفت ہوگی لہٰذا یہ شئ وکیل اول کی ہوگی اور اگر وکیل کے وکیل نے اس شئ کو اپنے موکل (وکیل اول) کی موجودگی میں خریدا تو اب یہ شئ موکل اول کی ہوگی اس لیے کہ اس کی مخالفت نہیں ہے۔کیوں کہ موکل اول کے وکیل کی موجودگی میں جب عقد ہوا ہے تو وکیل کی رائے حاصل ہوگئی ہے۔

**و فی غیر عین** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر موکل نے شی کو معین نہیں کیا تو اس کی مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے دو صورتیں بیان کیں ہیں جب کہ اس کی چار صورتیں ہیں اگر وکیل نے وہ شئی خریدتے وقت عقد کی نسبت موکل کے دراہم کی طرف کی تو یہ شئی موکل کی ہوگی اور اگر وکیل نے عقد کرتے وقت اپنے دراہم کی طرف نسبت کی تو یہ شئی وکیل کی ہوگی اور اگر وکیل نے عقد کرتے وقت مطلق دراہم دیئے اور موکل کے لیے نیت کی تو یہ شئی موکل کی ہوگی اور اگر وکیل نے عقد کرتے وقت مطلق دراہم دیئے اور اپنے لیے نیت کی تو یہ شئی وکیل کی ہوگی

**وَ یبطلُ الصرفُ والسلمُ بمفارقةِ الوکیلِ دون امرِہ صورةُ السلمِ ان یوکلَ رجلًا بان یشتری له کُر برٍ بعقدِ السلمِ و لیس المرادُ التوکیلُ ببیعِ الکرِ بعقدِ السلمِ لان ھذا لا یجوزُ اذ الوکیلُ یبیعُ طعامًا فی ذمتِه علی ان یکون الثمنُ لغیرِہ و لا نظیرَ له فی الشرعِ و انما یعتبرُ مفارقةُ الوکیلِ لان العاقدَ ھو الوکیلُ فان قال بعنی ھذا لزیدٍ فباعه ثم انکرَ الآمرُ ای انکرَ المشتری ان زیدًا امرہ بالشراءِ اخذہ زیدٌ لان قولَه بعنی لزیدٍ اقرارٌ بوکیلِه لان ھذا البیعُ انما یکونُ لزیدٍ اذا امرہ زیدٌ به فلا یصدقُ فی انکارِہ امرہ فان صدقَه لا یاخذُہ جبرًا ای ان صدق زیدٌ المشتری انه لم یامرْہ لا یاخذہ جبرًا لان اقرارَ المشتری ارتدَ بردِہ و انما قال جبرًا لان المشتری ان سلمَه الی زیدٍ یکونُ بیعًا بالتعاطی فالتسلیمُ علی وجه البیعِ یکفی للتعاطِی و ان لم یوجدْ نقدُ الثمنِ.**

## تشریح:

**و یبطل الصرف** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی کو **عقد صَرف یا سَلم کرنے کا وکیل بنایا** (عقد سلم اور صرف میں جدا ہونے سے قبل قبضہ شرط ہے اگر بلا قبضہ کیے دونوں متعاقدین جدا ہو گئے تو عقد سلم اور صرف باطل ہو جائے گا) مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں یہ ذکر کر رہے ہیں کہ جب وکیل نے عقد صرف یا سلم کیا تو اب وکیل اور موکل میں سے کس کے جدا ہونے سے عقد صرف یا سلم باطل ہوگا؟ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ عقد کے باطل ہونے یا نہ ہونے میں وکیل کا جدا ہونا معتبر ہے اگر وکیل قبضے سے قبل جدا ہو گیا تو عقد صرف اور سلم باطل ہو جائے گا ورنہ موکل

کے جدا ہونے سے باطل نہ ہوگا اس لیے کہ موکل عاقد نہیں ہے بلکہ عاقد تو صرف وکیل ہے۔ چوں کہ عقد سلم بھی بیع کی قسم ہے اور بیع میں بائع اور مشتری دونوں میں سے ہر ایک وکیل بنا سکتا ہے تو یہ وہم ہو سکتا ہے کہ عقد سلم میں بھی بائع (مسلم الیہ) اور مشتری (رب السلم) دونوں کی طرف سے وکالت صحیح ہوگی حالاں کہ عقد سلم میں رب السلم (مشتری) کی طرف سے وکالت صحیح ہے اور مسلم الیہ (بائع) کی طرف سے وکالت صحیح نہیں ہے تو "لیس المراد التوکیل" سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ اسی وہم کا ازالہ کر رہے ہیں کہ مسلم الیہ کا کسی شخص کو وکیل بنانا کہ وہ شخص مسلم الیہ کے لیے گندم کا ایک کر عقد سلم کے ساتھ فروخت کرے تو یہ ناجائز ہے کیونکہ وکیل پر مسلم فیہ ادا کرنے کی ذمہ داری ہوگی جبکہ ثمن مسلم الیہ کا ہے یہ ایسی بات ہے جس کی شرع میں کوئی نظیر نہیں ہے۔

**فان قال بعني** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ نور نے احسان سے کہا کہ تو اپنا غلام مجھے عبدالکریم کی وجہ سے فروخت کردے پھر احسان نے اپنا غلام عبدالکریم کی وجہ سے نور کو فروخت کر دیا پھر نور نے اس بات کا انکار کر دیا کہ مجھے عبدالکریم نے شراء کا حکم دیا ہو یعنی مجھے عبدالکریم نے شراء کا حکم نہیں دیا تو اب یہ غلام عبدالکریم لے لے گا اس لیے کہ نور نے جب خریدتے وقت کہا تھا کہ عبدالکریم کی وجہ سے غلام فروخت کردے تو نور کا یہ کہنا اس بات کا اقرار ہے کہ مجھے عبدالکریم نے شراء کا وکیل بنایا ہے پھر بعد میں نور نے اس وکالت کا انکار کر دیا تو انکار لاحق، اقرارِ سابق کو باطل نہیں کرتا اس لیے کہ دونوں میں تناقض ہے۔ لہٰذا یہ غلام عبدالکریم کا ہوگا۔

**فان صدقہ** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر نور نے شراء کے بعد عبدالکریم کے آمر ہونے کا انکار کر دیا اور عبدالکریم نے بھی نور کی تصدیق کر دی کہ میں نے تجھے غلام خریدنے کا حکم نہیں دیا تو اب یہ غلام نور کا ہوگا اس لیے کہ نور (مشتری) کا اقرار کہ میں عبدالکریم کا وکیل ہوں یہ اقرار عبدالکریم کے انکار کرنے سے رد ہو گیا۔ لہٰذا اب غلام نور (مشتری) کا ہوگا البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ اگر عبدالکریم کو نور خود غلام دے دے تو عبدالکریم کے لیے لینا جائز ہے، اسی وجہ سے متن میں "جبراً" کی قید لگائی ہے کہ عبدالکریم زبردستی تو نور سے غلام نہیں لے سکتا لیکن اگر نور خود عبدالکریم کو غلام دے دے تو یہ جائز ہے اور یہ بیع تعاطی شمار ہوگی اس لیے کہ بیع کے طریقے سے حوالے کرنا تعاطی کے لیے کافی ہے اگرچہ نقد ثمن نہ پایا جائے۔

و من وکل بشراء من لحم بدرهم فشری منوین بدرهم ممایباع منّ

بدرهمٍ لزمَ موكلَه منٌ بنصفِ درهمٍ هذا عند ابى حنيفةَ رحمه اللّٰه تعالىٰ و عندهما يلزمه منو ان بدرهمٍ لان الموكلَ امرَه بصرفِ الدرهمِ الى اللحمِ فصرف و زاده خيرًا له و له انه امرَه بشراءِ منٍ لا بشراءِ الزيادةِ و انما قال مما يباعُ منٌ بدرهمٍ حتى لو اشتراه لحمًا لا يباعُ منٌ بدرهمٍ بل باقلَ يكونُ الشراءُ واقعاً للوكيلِ لان الأمرَ امره بشراءِ لحمٍ يساوى منٌمنه بدرهمٍ لا باقلَ منه.فان امرَه بشراءِ عبدينِ عينين بلا ذكرِ الثمنِ فشرىٰ احدَهما او شراهما بالفٍ و قيمتُهما سواءٌ فشرىٰ احدَهما بنصفِه او باقلَ صحَ و بالاكثرِ لا الا اذا اشترى الأخرُ بباقي الثمنِ قبلَ الخصومةِ اى اذا امرَ بشراءِ عبدينِ معينينِ فان لم يذكرِ الثمنَ فشرى احدَهما يقعُ عن الأمرِ لان التوكيلَ مطلقٌ وقد لا يتفقُ الجمعُ بينهما و ان سمّٰى ثمنَهما بان قال اشتر هذينِ العبدينِ بالفٍ و قيمتُهما سواءٌ فشرى احدَهما بالنصفِ او باقلَ صح عن الأمرِ و ان اشترى باكثرَ من النصفِ لا يقعُ عن الأمرِ بل يقعُ عن الوكيلِ الا اذا اشترىٰ الأخرُ بباقي الثمنِ قبلَ الخصومةِ لان المقصودَ حصولَ العبدينِ بالفٍ و عندهما ان اشترى احدُهما باكثرَ من النصفِ مما يتغابنُ الناسُ فيه و قد بقى من الثمنِ ما يشترى به الباقي يصحُ عن الامرِ.

## تشریح:

و من و کل ..... ایک شخص نے کسی کو ایک درہم دیا اور اس سے کہا کہ مجھے ایک درہم کا ایک مَن (مَن'' ایک وزن کا نام ہے جس کی مقدار دو رطل ہوتی ہے اور ''مَن'' میں چالیس ''استار'' ہوتے ہیں ہر ''استار'' ساڑھے چار مثقال کا ہوتا ہے لہذا شرعی مَن ۱۸۰ مثقال کا ہوگا) گائے کا گوشت لا دے وکیل نے ایک درہم کا دو مَن گائے کا گوشت لے لیا تو اب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک موکل کو ایک مَن گوشت لینا لازم ہوگا اور بقیہ نصف درہم موکل واپس لے لے گا جب کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک موکل کو دو مَن یعنی سارا گوشت لینا پڑے گا۔ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے وکیل کو اس بات کا حکم دیا تھا کہ اس سارے درہم کو گوشت لے کر آتا اور موکل کا یہ گمان تھا کہ ایک درہم سے ایک ''مَن'' گوشت آئے گا پھر جب وکیل نے ایک درہم کا ''دو مَن'' گوشت لے لیا تو وکیل نے موکل کی

بہتری کی ہے اور وکیل نے موکل کی مخالفت نہیں کی ہے صرف اتنی بات ہے کہ موکل کا گمان یہ تھا کہ ایک درہم سے ایک ''مَن'' گوشت آئے گا اور وکیل نے موکل کے گمان کے خلاف کیا ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے خاص طور پر جب وکیل نے موکل سے بہتری کا ارادہ کیا ہے۔ **لہ انہ امر** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل دے رہے ہیں کہ موکل نے وکیل کو ایک درہم کے بدلے ایک ''مَن'' گوشت خریدنے کا حکم دیا اور زیادہ خریدنے کا حکم نہیں دیا اور موکل نے یہ گمان کیا کہ ایک ''مَن'' گوشت امید ہے کہ ایک درہم سے آجائے گا تو اب وکیل نے اس کے گمان کی مخالفت کی اور دو ''مَن'' گوشت لے آیا لہٰذا ایک من گوشت وکیل کو لازم ہوگا۔

**فان امرہ** ......اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے دو مسئلے ذکر کیے ہیں کہ ایک شخص نے کسی کو دو معین غلام خریدنے کا حکم دیا تو اب دو صورتیں ہیں یا تو موکل ثمن کا ذکر کرے گا یا ثمن کا ذکر نہیں کرے گا۔

پہلی صورت کہ جب موکل نے دو معین غلام خریدنے کا حکم دیا اور ثمن ذکر نہیں کیا پھر وکیل نے ان دونوں غلاموں میں سے ایک کو خرید لیا تو یہ جائز ہے اور یہ غلام موکل کا ہوگا اس لیے کہ توکیل مطلق ہے یعنی وکیل بناتے وقت نہ موکل نے یہ کہا تھا کہ دونوں غلام اکٹھے خریدنا اور نہ یہ کہا تھا کہ دونوں کو الگ الگ خریدنا تو یہ وکالت مطلق ہے اور کبھی دونوں غلاموں کو ایک ہی عقد میں خریدنا ممکن نہیں ہوتا۔ لہٰذا جب وکالت مطلق ہے اور دونوں غلاموں کو اکٹھے خریدنا ممکن نہیں ہے تو ایک کو خریدنا بھی جائز ہے، مگر ایک بات مدنظر رہے کہ اگر وکیل نے ایک غلام اتنا مہنگا خرید لیا جتنا مہنگا عموماً لوگ نہیں خریدتے تو اب یہ غلام وکیل کو لازم ہوگا۔

**و ان سمی ثمنھا** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ دوسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی کو دو معین غلام خریدنے کا وکیل بنایا اور ساتھ میں یہ بھی کہہ دیا کہ دونوں غلام ہزار روپے کے ہوں اور ان دونوں کی قیمت بھی برابر ہو تو پھر وکیل نے ایک غلام ۵۰۰ روپے کا یا ۴۰۰ روپے کا خرید لیا تو یہ صحیح ہے اور یہ غلام موکل کو لازم ہوگا اور اگر وکیل نے ایک غلام ۶۰۰ روپے کا خریدا تو اب یہ غلام موکل کو لازم نہ ہوگا بلکہ وکیل کو لازم ہوگا اس لیے کہ موکل نے ہزار روپے کو دونوں غلاموں کے مقابل کیا تھا لہٰذا یہ بات معلوم ہوئی کہ ہر غلام ۵۰۰ روپے کا ہونا چاہیے تو پھر جب وکیل نے ۵۰۰ کا ایک غلام خریدا تو اس نے موکل کے حکم کو پورا کیا اور جب وکیل نے ایک غلام ۴۰۰ روپے کا خریدا تو اس نے موکل کی مخالفت کی لیکن چوں کہ اس مخالفت میں موکل کی خیر ہے اس لیے یہ بھی موکل پر واقع ہوگا لیکن جب وکیل نے ۶۰۰

روپے کا غلام خریدا تو وکیل نے موکل کی مخالفت کی اور اس مخالفت میں موکل کا نقصان ہے اس لیے یہ غلام وکیل کو لازم ہوگا۔

**الا اذا اشترى الآخر** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ جب موکل نے دونوں غلاموں کا ثمن ۱۰۰۰ روپے ذکر کیا تھا اور وکیل نے ایک غلام ۶۰۰ روپے کا خرید لیا تو اب یہ وکیل کو لازم ہوگا مگر ایک صورت ہے کہ اگر وکیل نے دوسرا غلام ۴۰۰ روپے کا موکل سے جھگڑے سے قبل خرید لیا تو پھر یہ دونوں غلام موکل کو لازم ہوں گے اس لیے کہ موکل کا مقصود دو غلاموں کا حصول ہے اور یہ مقصود پورا ہو گیا ہے۔لہٰذا دونوں غلام موکل کے ہیں۔

**و عندهما ان اشترى** ...... یہاں سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے مابین اختلاف ذکر کر رہے ہیں اور یہ اختلاف صرف اس صورت میں ہے جب وکیل نے غلام کو نصف ہزار سے زائد خریدا تو امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ غلام وکیل کو لازم ہوگا اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر دو شرطیں پائی جائیں تو یہ غلام موکل کو لازم ہوگا پہلی شرط یہ ہے کہ وکیل اتنی زیادتی سے خریدے جس میں لوگ دھوکہ کھاتے ہوں یعنی عام طور پر اتنی زیادتی کو برداشت کیا جاتا ہو۔دوسری شرط یہ ہے کہ بقیہ رقم سے دوسرا غلام خریدا جا سکتا ہو اگر دونوں شرطیں ہوں تو یہ غلام موکل کو لازم ہوگا ورنہ لازم نہ ہوگا۔

**فانْ قالَ اشتريتُه بالفٍ و قالَ امرُه بل بنصفِه فان كان الفه الأمرُ صدق الأخرُ ان ساوَاه و الا فللامرِ اى ان اعطاهُ الأمرُ الالفَ و قال اشتْربه لى جاريةً فشرىٰ و قال اشتريتُها بالفٍ و قال الامرُ اشتريتَها بخمسِ مائةٍ صدقَ الوكيلُ ان ساوى المبيعُ الالفَ و ان لم يساوِ ه صدقَ الأمرُ لانه امرَه بشراءِ جاريةٍ بالفٍ و الوكيلُ لا يملكُ الشراءَ بالغبنِ الفاحشِ فلا يقعُ عن الأمرِ بل يقعُ عن الوكيلِ و ان لم يكنْ الَفه و ساوىٰ نصفَه صدقَ الأمرُ و ان ساوه تحالفَا اى قال اشترلى جاريةً بالفٍ و لم يعطِه الالفَ و قال المامورُ اشتريتُها بالالفِ و قال الامرُ بل بنصفِه فان كان قيمتُها خمسَ مائةٍ صدقَ الأمرُ و كذا ان كانتْ اكثرَ من خمسِ مائةٍ و اقلَ من الفٍ لظهورِ المخالفةِ لان الامرَ واقعٍ بشراءِ جاريةٍ تساوى الف بالف و ان كانت قيمتُها الفًا تحالفَا لان الوكيلَ و الموكلَ بمنزلة البائعِ و المشترى فان تحالفَا ينفسخُ البيعُ بينهما و بقى**

**المبیعُ للوکیلِ و اعلمْ ان المرادَ بقوله صدقَ فی جمیع ما ذکرَ التصدیقُ بغیر الحلفِ و کذا فی معینٍ لم یسم له ثمنًا فشراه و اختلفا فی ثمنه و ان صدق البائعُ المامورَ فی الاظهر تحالفَا ای امر ان یشتریَ له هذا العبدَ ولم یسمِ له ثمنًا فاشتراه فقال اشتریتُه بالفٍ و قال الأمرُ بل بنصفِه تحالفَا و ان صدق البائعُ المامورَ و انما قال هذا لان فی صورةِ تصدیقِ البائعِ المامورَ قد قیل لا تحالفَ بل القولُ للمامورِ مع الیمینِ لان الخلافَ یرتفعُ بتصدیقِ البائعِ فلا یجری التحالفُ لکن الا ظهرَ ان یتحالفَ و هذا قولُ الامامِ ابی منصورِ الماتریدی رحمه اللّٰه تعالیٰ لان البائعَ بعد استیفاءِ الثمنِ اجنبیٌ عنهما و ایضاً هو اجنبیٌ عن الموکلِ فلا یصدقُ علیه.**

## تشریح:

**فان قال اشتریته**......اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو ۱۰۰۰ روپے دیے اور اس کو باندی خریدنے کا وکیل بنایا اور وکیل نے باندی خرید لی پھر موکل نے وکیل سے کہا کہ تو نے یہ باندی ۵۰۰ روپے کی خریدی ہے اور وکیل نے کہا کہ میں نے یہ باندی ۱۰۰۰ روپے کی خریدی ہے تو معتبر قول وکیل کا ہے۔ جب کہ باندی کی قیمت ۱۰۰۰ روپے ہو اس لیے کہ وکیل امین ہے اور امانت سے نکلنا چاہتا ہے اور موکل اس پر ۵۰۰ روپے کی ضمان لازم کرنا چاہتا ہے تو موکل مدعی ہے اور وکیل منکر ہے اور منکر کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہے لہٰذا وکیل کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہے اور اگر باندی ۵۰۰ روپے کی ہو تو موکل کا قول معتبر ہوگا اس لیے کہ وکیل نے موکل کے حکم کی مخالفت کی ہے اور اس مخالفت میں موکل کے ۵۰۰ روپے کا نقصان کیا ہے اس طرح کہ ۵۰۰ روپے والی باندی ۱۰۰۰ روپے کی خرید لی اور یہ غبن فاحش ہے لہٰذا وکیل ضامن ہوگا اس لیے کہ وکیل غبنِ فاحش سے خریدنے کا مالک نہیں ہے۔ لہٰذا یہ باندی موکل کو لازم نہ ہوگی بلکہ وکیل کو لازم ہوگی۔

**و ان لم یکن**...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اسی مسئلے کی دوسری صورت بیان کررہے ہیں مذکورہ بالا صورت اس وقت تھی جب موکل نے وکیل کو ۱۰۰۰ روپے دیئے تھے اور اگر موکل نے وکیل کو ۱۰۰۰ روپے نہ دیئے اور ان دونوں کا اختلاف ہوگیا وکیل نے کہا کہ باندی ۱۰۰۰ روپے کی خریدی ہے اور موکل نے کہا کہ ۵۰۰ روپے کی باندی خریدی ہے تو اب اگر باندی کی قیمت ۵۰۰ روپے ہو تو موکل کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا یا ۵۰۰ روپے سے زیادہ اور ۱۰۰۰ روپے سے کم ہو تو بھی موکل کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا

اس لیے کہ وکیل نے موکل کے حکم کی مخالفت کی ہے کہ موکل نے ۱۰۰۰ روپے والی باندی خرید نے کا وکیل بنایا تھا اور وکیل نے ۵۰۰ روپے یا ۷۰۰ روپے والی باندی ۱۰۰۰ روپے کی خریدی ہے اور اس مخالفت میں موکل کا نقصان ہے۔ لہٰذا موکل کا قول معتبر ہوگا۔

**وان کانت قیمتھا** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بیان کررہے ہیں کہ اگر باندی کی قیمت ۱۰۰۰ روپے ہو تو اب وکیل اور موکل دونوں حلف اٹھائیں گے اس لیے کہ وکیل اور موکل کو اس صورت میں بائع اور مشتری کے مرتبے میں لیں گے اور بائع اور مشتری کا جب مبیع کی قیمت میں اختلاف ہو جائے تو دونوں حلف اٹھاتے ہیں اور عقد فسخ ہو جاتا ہے تو یہاں بھی اسی طرح دونوں حلف اٹھائیں گے اور عقد فسخ ہو جائے گا۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ موکل وکیل کو ۱۰۰۰ روپے دے گا یا نہیں دے گا اگر موکل نے ۱۰۰۰ روپے دیے تو پھر اگر باندی ۵۰۰ روپے والی ہو تو موکل کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا اور اگر باندی ۱۰۰۰ روپے والی ہو تو وکیل کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا اور اگر موکل نے وکیل کو ۱۰۰۰ روپے نہ دیے تو اگر باندی ۵۰۰ روپے والی ہو تو موکل کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا اور اگر باندی ۱۰۰۰ روپے والی ہو تو وکیل اور موکل دونوں حلف اٹھائیں گے۔

**واعلم ان المراد** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ مذکورہ بالا مسئلے میں جس جگہ بھی ''صدق'' تصدیق کرنا مذکور ہے اور وہ تین جگہ مذکور ہوا ہے تو کہ اس تصدیق سے بغیر حلف کے تصدیق کرنا مراد ہے یعنی اس شخص کی تصدیق کی جائے گی اور اس سے حلف نہیں لیا جائے گا۔

**وکذا فی معین** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ موکل نے وکیل کو ایک معین غلام خرید نے کا حکم دیا اور اس کا ثمن بیان نہیں کیا اور وکیل نے اس غلام کو خرید لیا اور وکیل نے کہا کہ میں نے یہ غلام ۱۰۰۰ روپے کا خریدا ہے اور موکل نے کہا کہ نہیں بلکہ آپ نے یہ غلام ۵۰۰ روپے کا خریدا ہے اور بائع نے بھی وکیل کی تصدیق کی کہ میں نے یہ غلام ۱۰۰۰ روپے کا فروخت کیا ہے تو اب شیخ ابوالمنصور ماتریدی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ موکل اور وکیل دونوں حلف اٹھائیں گے اور فقیہ ابوجعفر رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جب بائع نے وکیل کی تصدیق کردی ہے تو اب وکیل کا قول حلف کے ساتھ معتبر ہوگا اس لیے کہ بائع کی تصدیق کی وجہ سے وکیل اور موکل کے مابین اختلاف ختم ہو گیا ہے لہٰذا تحالف جاری نہ ہوگا۔ **لان البائع** ...... سے فقیہ ابوجعفر رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل کا جواب ہے کہ جب بائع نے وکیل سے ثمن لے لیا ہے تو اب بائع وکیل اور موکل سے اجنبی ہے اور ثمن وصول کرنے سے قبل موکل سے بائع اجنبی ہے تو جب ثمن وصول کرنے کے بعد دونوں سے اور ثمن وصول کرنے سے قبل موکل سے اجنبی ہے اور اجنبی کی تصدیق سے وکیل اور موکل کے مابین اختلاف ختم نہیں ہوتا تو اس طرح بائع کی

تصدیق سے بھی اختلاف ختم نہ ہوگا۔

# فصل

لا یصحُ بیعُ الوکیلِ و شراءُہ ممن تردُ شهادتُه له هذا عند ابی حنیفة رحمه و عندهما یجوزُ ان کانَ بمثلِ القیمةِ الا من عبدِہ او مکاتبِه. و صح بیعُ الوکیلِ بما قلَ او کثرَ و العرضِ و النسیئةِ هٰذا عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ و عندهما رحهما اللّٰه تعالیٰ لا یصحُ الا بما یتغابنُ الناسُ فیه و لا یصحُ الا بالدارهمِ و الدنانیرِ لان المطلقَ ینصرفُ الی المتعارفِ و المرادُ بالنسیئةِ البیعُ بالثمنِ المؤجلِ و عندهما یتقیدُ باجلٍ متعارفٍ و بیعُ نصفِ ما و کل ببیعِه هٰذا عند ابی حنیفه رحمه اللّٰه تعالیٰ و عندهما رحمهما اللّٰه تعالیٰ لا یجوزُ الا ان یبیعَ الباقی قبلَ ان یختصمَ لئلا یلزمَ ضررُ الشرکةِ.

تشریح:

**لا یصح بیع** ...... وکیل کے لیے جن لوگوں کی گواہی رد کی جاتی ہے ان لوگوں سے وکیل کا بیع یا شراء کا معاملہ کرنا صحیح نہیں ہے یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر وکیل اس شئی کو اتنے کا فروخت کرے جتنی اس کی قیمت ہے مثلاً سو روپے کی شئی سو روپے کی فروخت کردے تو یہ جائز ہے مگر اپنے غلام اور مکاتب سے یہ بیع بھی ناجائز ہے۔

**و صح بیع الوکیل** ...... اگر کسی نے ایک شخص کو کسی شئی کے فروخت کرنے کا وکیل بنایا تو اب اس وکیل کے لیے یہ جائز ہے کہ اس شئی کو کم اور زیادہ کے بدلے فروخت کرے اور شئی کو سامان کے بدلے بھی فروخت کرسکتا ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک وکیل اس شئی کو اتنی رقم میں فروخت کرے جس کو لوگ برداشت کرتے ہوں مثلاً ۱۰۰ روپے کی شئی ۹۸ روپے فروخت کردے تو یہ جائز ہے اور اگر غبن فاحش سے فروخت کرے مثلاً ۱۰۰ روپے کی شئی ۷۰ روپے میں فروخت کردے تو یہ صحیح نہیں ہے دوسری بات یہ ہے کہ شئی کو درہم اور دنانیر کے بدلے

فروخت کرے اس لیے کہ وکالت مطلق ہے اور مطلق وکالت عرف کی طرف پھر جاتی ہے اور عرف شئی کو درہم و دینار کے بدلے فروخت کرنا ہے لہٰذا وکیل شئی کو درہم و دینار کے بدلے فروخت کرے گا تو یہ بیع صحیح ہوگی۔

والمراد بالنسیئۃ ...... ادھار فروخت کرنے کے بارے میں بھی امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ اور صاحبین رحمھما اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے۔ امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وکیل بالبیع کے لیے شئی کو ادھار فروخت کرنا مطلقا جائز ہے اور صاحبین رحمھما اللہ تعالیٰ کے نزدیک وکیل بالبیع کا ادھار فروخت کرنا اس وقت صحیح ہے جب وکیل متعارف مدت تک ادھار فروخت کرے یعنی عرف میں اس شئی کو جتنی مدت تک ادھار میں فروخت کیا جاتا ہے اتنی مدت تک ادھار فروخت کرسکتا ہے اس سے زائد مدت پر فروخت نہیں کرسکتا لہٰذا یہ بات معلوم ہوئی کہ اختلاف اجل غیر متعارف میں ہے۔

و بیع نصف ما وکل ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ اگر ایک شخص کو کسی نے ایک شئی فروخت کرنے کا وکیل بنایا اور وکیل نے اس شئی کا نصف فروخت کردیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ جائز ہے اور صاحبین رحمھما اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ ناجائز ہے، مگر یہ کہ وکیل بقیہ نصف کو بھی جھگڑے سے قبل فروخت کردے تو پھر جائز ہے اس لیے کہ شرکت کا ضرر ختم ہوجائے گا کہ وکیل نے جب صرف نصف فروخت کی تھی تو اس شئی میں موکل اور مشتری شریک ہوگئے تھے اور شرکت عیب ہے لہٰذا اگر جھگڑے سے قبل دوسرا نصف بھی فروخت کردے تو شرکت ختم ہوجائے گی اور بیع جائز ہوجائے گی۔

**و اخذُه رهنًا و كفيلًا بالثمنِ فلا يضمنُ ان ضاعَ في يدِه او توىٰ ما على الكفيلِ الضميرُ ضاعَ يرجعُ الى الرهنِ و صورةُ التوى ان يرفعَ الحادثةُ الى قاضٍ يرىٰ براءةَ الاصيلِ بنفسِ الكفالةِ كما هو مذهبُ مالكٍ رحمه الله تعالىٰ فحكمُ ببراءةِ الاصيلِ ثم ماتَ الكفيلُ مفلساً . و تقيد شراءُ الوكيلِ بمثلِ القيمةِ و بزيادةٍ يتغابنُ الناسُ فيها و هي ما يقوم به مقومٌ. و يوقفُ شراءُ نصفِ ما وكل بشراءِ على شراءِ الباقِي هذا بالاتفاقِ و الفرقُ لابي حنيفة رحمه الله تعالىٰ بينَ البيعِ و الشراءِ ان في الشراءِ تهمةً و هي انه اشترى لنفسِه ثم ندمَ فيلقيه على الموكلِ و لا تهمةَ في البيعِ فيجوزُ لان الامرَ ببيعِ الكلِ يتضمنُ ببيعِ النصفِ لانه ربما لا يتيسرُ بيعُ الكلِ**

دفعةً.

## تشریح:

**و اخذه رهنا** ...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی کو شئی فروخت کرنے کا وکیل بنایا اور وکیل نے شی فروخت کردی اور ثمن کے بدلے مشتری سے رہن لے لیا اور وہ رہن وکیل کے قبضے میں ہلاک ہوگیا تو اب وکیل موکل کے لیے ضامن نہ ہوگا یا پھر وکیل نے وہ شئی ادھار فروخت کردی ہو اور مشتری سے دَین کے بدلے کفیل لے لیا اور کفیل کے ذمے جو رقم تھی وہ رقم ہلاک ہوگئی تو اب وکیل موکل کے لیے رقم کا ضامن نہ ہوگا۔

**وصورة التوى** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''توی'' کے بارے میں اصح قول بیان کیا ہے اس کی وضاحت یہ ہے کہ احناف کے نزدیک جب ایک شخص دوسرے کا کفیل بنتا ہے تو کفالت کی وجہ سے اصیل بری نہیں ہوتا لہٰذا وکیل کو جس طرح کفیل سے مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے، اسی طرح وکیل کو مکفول عنہ (مشتری) سے بھی مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے جب وکیل کو دونوں (کفیل، مکفول عنہ) سے مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے تو کفیل کے ذمے جو رقم ہے وہ کس طرح ہلاک ہوگی کیوں کہ اگر کفیل نہ دے سکتا ہو تو وکیل مکفول عنہ (مشتری) سے لے لے تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ کیوں فرمایا کہ کفیل کے ذمہ جو رقم تھی وہ ہلاک ہوگئی تو اس بارے میں تین اقوال ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

**و تقيد شراء الوكيل** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی کو ایک شئی کے خریدنے کا وکیل بنایا تو اب اس وکیل کے لیے ضروری ہے کہ اس شئی کو مثل قیمت یعنی جتنی اس کی قیمت ہے اسی قیمت کے ساتھ خرید لے مثلاً ۱۰۰ روپے کی شئی ۱۰۰ روپے میں خرید لے یا پھر شئی کو اتنی زیادتی سے خریدے جس کو لوگ برداشت کرتے ہوں مثلاً ۱۰۰ روپے کی شئی ۱۰۲ روپے کی خرید لے تو یہ جائز ہے اور اگر وکیل نے اتنی زیادتی سے خریدی جس کو لوگ برداشت نہیں کرتے یعنی غبن فاحش سے شئی کو خریدا مثلاً ۱۰۰ روپے کی شئی ۱۳۰ روپے کی خرید لی تو اب موکل کو اختیار ہوگا چاہے تو ۱۳۰ روپے کی لے لے یا نہ لے اور وہ شئی وکیل کو لازم ہوگی۔

**و هي ما يقوم** ...... غبن یسیر اور غبن فاحش میں صحیح فرق وہ ہے جس کو امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''نوادر'' میں بیان کیا ہے کہ جو غبن بھاؤ لگانے والوں کے بھاؤ کے تحت داخل ہو تو وہ غبن یسیر ہے اور جو غبن بھاؤ لگانے والوں کے بھاؤ کے تحت داخل نہ ہو تو وہ غبن فاحش ہے اور بعض نے فرمایا ہے کہ غبن فاحش اور غبن یسیر قاضی کی رائے کی طرف سپرد ہوگا اور بعض نے فرمایا ہے کہ غبن فاحش سامان میں نصف قیمت ہے اور

حیوان میں قیمت کا عشر ہے اور جائیداد میں قیمت کا خمس ہے اور دراہم میں ان کی قیمت کا چالیسواں حصہ ہے۔

**و یوقف شراء**...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی کو ایک شئی خریدنے کا وکیل بنایا اور وکیل نے اس شئی کا نصف خرید لیا تو یہ نصف موکل کے لیے نہ ہوگا یہاں تک کہ وکیل دوسرا نصف بھی خرید لے تو پھر یہ شئی موکل کی ہوگی یہ اتفاقی مسئلہ ہے یہ مسئلہ نصف شی کے خریدنے کا ہے اور ماقبل میں نصف شی کی بیع کا مسئلہ گزرا ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نزدیک نصف شئی کی بیع جائز ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ناجائز ہے یہاں تک بقیہ نصف بھی فروخت کردے تو صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا مذہب دونوں مسئلوں میں ایک ہے بیع کے مسئلے میں بھی نصف کی بیع ناجائز تھی یہاں تک کہ بقیہ نصف کی بیع کردے اور شراء کے مسئلے میں بھی نصف کی شراء موقوف ہے یہاں تک کہ بقیہ نصف کی بھی شراء کرلے لیکن امام ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ نے بیع کی صورت میں نصف کی بیع کو جائز قرار دیا تھا اور شراء کی صورت میں نصف کی شراء کو موقوف قرار دیا ہے بقیہ نصف کی شراء، پر تو اب یہ سوال ہوتا ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے دونوں مسئلوں میں فرق کیوں کیا ہے......؟ اسی کا جواب نقل کرتے ہوئے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''**و الفرق**'' کہ امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے بیع اور شراء میں فرق اس لیے کیا ہے کہ شراء میں تہمت ہے کہ وکیل نے اس شئی کو اپنے لیے خریدا ہو اور پھر اسے یہ سودا پسند نہ آیا ہو اور اس نے یہ شئی موکل پر ڈال دی ہو کہ یہ شئی میں نے تیرے لیے خریدی ہے اور بیع میں تہمت نہیں ہے اس لیے کہ جب موکل نے وکیل کو کُل شئی کی بیع کا حکم دیا ہے تو نصف کی بیع بھی اس میں داخل ہوگی اور کبھی وکیل کے لیے کل شئی کو ایک ہی دفعہ میں فروخت کرنا ممکن نہیں ہوتا اس لیے وکیل نصف نصف کر کے اس کو فروخت کرتا ہے۔

**و لو ردَ مبيعٌ علي وكيلٍ بعيبٍ يحدثُ مثلُه او لا يحدثُ ببينةٍ او نكولٍ او اقرارٍ ردَه علي امرِه الا و كيلٌ اقر بعيبٍ يحدثُ مثلُه و لزمه ذلك اى باع الوكيلُ بالبيعِ ثم ردَ عليه بالعيبِ فان كان العيبُ مما لا يحدثُ مثله كا لا صبعِ الزائدة او لا يحدث مثله في هذه المدةِ يردُه علي الأمرِ سواء كان الردُ علي الوكيلِ بالبينةِ او بالنكولِ او بالاقرارِ و ان كان العيبُ مما يحدثُ مثلُه فان كان الردُ عليه بالبينةِ او بالنكولِ ردَه علي الأمرِ و ان كان بالاقرارِ لايردُه علي الأمرِ و تاويلُ اشتراطِ البينةِ او النكولِ او الاقرارِ في العيبِ الذى لا يحدثُ مثلُه ان القاضي ربما يعلمُ ان هذا العيبَ لا يحدثُ مثلُه في مدةِ شهر لكن يشتبهُ عليه تاريخُ البيع فيحتاجُ الى احدى هذه**

الحجج او كان العيبُ لايعرفُه الا النساءُ او الاطباءُ و قولُ المرأةِ حجةٌ في توجهِ الخصومةِ لا في الردِ فيفتقرُ الى هذه الحججِ للردِ حتى لو عاينَ القاضي البيعَ و العيبَ ظاهراً لا يحتاجُ الى شئي. منها فان باعَ نسأ افقال امره امرتُك بنقدٍ و قال الوكيلُ اطلقتَ صدق الأمرُ و في المضاربةِ المضاربُ لان الامرَ يستفادُ من الأمرِ فالقولُ له و اما المضاربةُ فالظاهر فيها الا طلاق فالقولُ للمضاربِ. و لا يصحُ تصرفُ احدِ الوكيلينِ وحده فيما و كلابه الافي خصومةٍ و رد وديعةٍ و قضاءِ دينٍ و طلاقٍ و عتقٍ لم يعوضا اما في خصومةٍ فلان الاجتماعَ يفضي الى الشغبِ و في الامورِ الاخرِ لا يحتاجُ الى الراي. و لا يصحُ بيعُ عبدٍ او مكاتبٍ او ذمي في مالِ صغيرِه المسلمِ و شراءه اي الشراء بمالهِ فالحاصلُ ان العبدَ و المكاتبَ لا ولايةَ لهما في مالِ ولدِهما الصغيرِ و الكافرِ لا ولايةَ في مالِ صغيرِهِ المسلمِ.

## تشریح:

**و لو رد مبیع** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کرر ہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی کو ایک شئی کے فروخت کرنے کا وکیل بنایا اور وکیل نے اس شئی کو فروخت کر دیا پھر مشتری نے یہ مبیع وکیل کو عیب کی وجہ سے واپس کردی تو اب دیکھا جائے گا اگر عیب ایسا ہے جو مشتری کے پاس پیدا نہیں ہوسکتا جیسے ایک انگلی کا زیادہ ہونا جب کہ مبیع غلام ہو یا ایسا عیب ہے جس کی طرح عیب مشتری کے پاس پیدا ہوسکتا ہے لیکن اتنی مدت میں پیدا نہیں ہوسکتا تو اب ان دونوں صورتوں میں جب مشتری نے مبیع وکیل کو واپس کردی خواہ گواہی کے ذریعے واپس کی ہو یا مشتری کے پاس عیب کے وجود پر گواہی نہ تھی تو قاضی نے وکیل سے قسم اٹھانے کو کہا تو وکیل نے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا ہو یا پھر وکیل نے خود عیب کے وجود پر اقرار کیا ہو تو وکیل کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ مبیع موکل کو واپس کر دے۔

**و ان کان العیب** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ جس عیب کی وجہ سے مشتری مبیع واپس کر رہا ہے اگر وہ عیب ایسا ہے جس کی مثل کا عیب مشتری کے پاس اس مدت میں پیدا ہوسکتا ہے تو اب اگر مشتری نے وکیل کو مبیع گواہی کی وجہ سے یا قسم سے انکار کی وجہ سے واپس کی ہو تو پھر وکیل یہ مبیع موکل کو واپس کر سکتا ہے اور اگر وکیل نے یہ مبیع اقرار کی وجہ سے واپس لی ہو تو اب وکیل کے لیے اس بات کی گنجائش نہیں ہے کہ وہ مبیع موکل کو واپس کرے۔

اوپر یہ بات گزری ہے کہ جب عیب ایسا ہو جس کی مثل عیب پیدا نہ ہو سکتا ہو تو اس میں قاضی گواہی یا نکول یا اقرار سے فیصلہ کرے گا تو اس پر یہ اشکال ہوا کہ جب عیب ایسا ہے جو مشتری کے پاس پیدا نہیں ہو سکتا تو پھر قاضی اس شئی کو وکیل پر واپس کر دے اور گواہی یا نکول یا اقرار کے بغیر فیصلہ کرے کیوں کہ یہ بات یقینی ہے کہ یہ عیب وکیل (بائع) کے پاس تھا مشتری کے پاس نہیں پیدا ہوا۔

**و تاویل اشتراط** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ اسی مذکورہ اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ ہم نے جو گواہی یا نکول یا اقرار کی شرط لگائی ہے اس کی تاویل یہ ہے کہ قاضی پر یہ بات مشتبہ ہے کہ یہ عیب قدیم ہے یا نہیں...... ؟ اس لیے کہ قاضی یہ تو جانتا ہے کہ عیب ایک ماہ مدت میں پیدا نہیں ہو سکتا لیکن قاضی بیع کی تاریخ نہیں جانتا کہ بیع کس تاریخ کو ہوئی ہے جب قاضی بیع کی تاریخ نہیں جانتا تو قاضی کو یہ بات کیسے معلوم ہوگی کہ یہ شئی مشتری کے پاس ایک ماہ سے ہے یا ایک ماہ سے بھی پہلے کی مشتری کے پاس ہے تو اسی وجہ سے قاضی ان حجتوں (گواہی، نکول، اقرار) میں سے کسی ایک کا محتاج ہے تا کہ قاضی کو یہ بات معلوم ہو سکے کہ بیع ایک ماہ قبل ہوئی تھی اور قاضی پر یہ بات ظاہر ہو جائے کہ یہ عیب بائع کے پاس تھا مشتری کے پاس پیدا نہیں ہوا لہٰذا مشتری بائع کو مبیع واپس کر سکے گا۔

**او کان العیب** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ دوسری تاویل پیش کر رہے ہیں کہ جس عیب کی وجہ سے مشتری شئی کو بائع (وکیل) پر واپس کرنا چاہ رہا ہے اگر وہ عیب ایسا ہو جس کو صرف عورتیں دیکھ سکتیں ہوں جیسے باندی مبیع ہونے کی صورت میں فرج (شرمگاہ) میں کوئی عیب ہو یا وہ عیب ایسا ہو جس کو صرف طبیب جان سکتے ہوں جیسے پرانی کھانسی تو جب اس طرح کا عیب ہے تو لازمی طور پر قاضی کو عیب کے وجود کا علم یا تو عورت کے قول سے ہوگا یا پھر طبیب کے قول سے علم ہوگا اور عورت اور طبیب کے قول کی وجہ سے مشتری کے لیے بائع سے خصومت ثابت ہو جائے گی، لیکن عورت اور طبیب کے قول کی وجہ سے مشتری مبیع کو بائع پر واپس نہیں لوٹا سکتا تو جب مشتری ان کے قول کی وجہ سے مبیع کو واپس نہیں لوٹا سکتا اسی وجہ سے قاضی ان حجتوں میں سے کسی ایک کا محتاج ہے تا کہ مبیع کو بائع پر واپس کیا جا سکے۔

**حتی لو عاین** ...... سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ ان حجتوں کی ضرورت اس لیے کہ ہے تا کہ قاضی کو علم ہو جائے لہٰذا اگر قاضی نے بیع ہوتے ہوئے خود دیکھی اور اس مبیع میں عیب ظاہر تھا تو اب قاضی کو مبیع واپس کرنے کے لیے ان حجتوں کی ضرورت نہیں ہے۔

**فان باع نساء** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی کو ایک شئی فروخت کرنے کا وکیل بنایا اور اس وکیل نے شئی کو ادھار فروخت کر دیا پھر موکل نے اس سے کہا

کہ میں نے تجھے نقد فروخت کرنے کا حکم دیا تھا اور وکیل نے کہا کہ آپ نے مطلق فروخت کرنے کا حکم دیا تھا تو اب موکل کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہے اس لیے کہ حکم موکل سے مستفاد ہوا ہے اور جس شخص سے حکم مستفاد ہو تو وہ اس بات کو زیادہ جانتا ہے جو اس نے کہی ہے پس موکل کی بات ہی معتبر ہوگی۔

**و فی المضاربة** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے دوسرا مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی کو مضارب بنایا اور مضارب نے شئی ادھار فروخت کردی پھر رب المال نے کہا کہ میں نے تجھے نقد فروخت کرنے کا حکم دیا تھا تو اب مضارب کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا اس لیے کہ مضاربت میں اصل اطلاق ہے یعنی عقد مضاربت میں جب کوئی قید نہ لگائی جائے تو مضارب کو اختیار ہے خواہ نقد فروخت کرے یا ادھار فروخت کرے تو جب مضاربت میں اصل اطلاق ہے اور اطلاق کا دعوی کرنے والا اصل کا دعویٰ کرنے والا ہے اور اصل کا دعویٰ کرنے والے کا قول معتبر ہوتا ہے۔

**و لا یصح تصرف** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے دو آدمیوں کو کسی تصرف کا وکیل بنایا تو اب ان میں سے ایک کے لیے اس تصرف کو کرنا ناجائز ہے یہاں تک دونوں اکٹھے ہو جائیں اور یہ دونوں کا ایک ساتھ تصرف کرنا اس وقت شرط ہے جب موکل نے ان دونوں کو ایک کلام کے ساتھ وکیل بنایا ہو جیسے یوں کہا ہو "**و کلتهما ببیع عبدی**" او **بخلع امراءتی**" بہر حال جب دونوں کو جدا جدا کلام سے وکیل بنایا ہو تو ہر ایک کے لیے تصرف کرنا جائز ہے۔

**الا فی خصومة** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ ان چند صورتوں کا استثناء کر رہے ہیں جن میں دو وکیلوں میں سے ہر ایک کا جداگانہ تصرف کرنا جائز ہے۔ پہلی صورت خصومت کی ہے کہ ایک شخص نے خصومت کے لیے دو وکیل بنائے تو ان میں سے ہر ایک جداگانہ تصرف کرسکتا ہے۔ اس لیے کہ ان دونوں کا جمع ہونا شور وغل کو پیدا کرے گا اور شور وغل سے قاضی کی مجلس کا رعب ختم ہو جائے گا اور قاضی کی مجلس کو شور وغل سے بچانا ضروری ہے اس لیے کہ مقصود حق کو ظاہر کرنا ہے اور شور وغل کی وجہ سے حق ظاہر نہ ہوگا۔ اور باقی جو دوسرے امور (ودیعت واپس کرنا، دَین ادا کرنا، طلاق دینا یا آزاد کرنا) ہیں ان میں رائے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ ان میں وکالت صرف تعبیر ہے گویا کہ وکیل موکل کے کلام کی تعبیر کر رہا ہے لہٰذا ایک وکیل اور دو وکیل کا ہونا برابر ہے۔ کیوں کہ معنی میں اختلاف نہیں ہے۔

# باب الوكالة بالخصومة و بالقبض

للوكيلِ بالخصومةِ القبضُ عند الثلاثةِ اى عند ابى حنيفةَ رحمه اللّٰه تعالىٰ و ابى يوسفَ و محمدٍ رحمهما اللّٰه تعالىٰ خلافًا لزفرَ رحمه اللّٰه تعالىٰ كالوكيلِ بالتقاضى فى ظاهرِ الجوابِ و يفتى بعدمِ قبضِهما الآنَ فان الوكيلَ بالتقاضى يملكُ القبضُ فى ظاهرِ المذهبِ لكن الفتوىٰ فى هذا الزمانِ على ان الوكيلَ بالخصومةِ و الوكيلَ بالتقاضى لا يملكانِ القبضَ لظهورِ الخيانةِ فى الوكلاءِ و للوكيلِ بقبضِ الدينِ الخصومةُ هذا عند ابى حنيفة رحمه اللّٰه تعالىٰ و عندهما رحمهما اللّٰه تعالىٰ لايملكُ الخصومةَ لا للذى بقبضِ العينِ.

**تشریح:**

**وللوكيل بالخصومة ......** اگرایک شخص نے کسی کوخصومت کا وکیل بنایا تو اب یہ وکیل امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبضے کا مالک نہیں ہے اور امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ وکیل قبضے کا بھی مالک ہے اس لیے کہ وکلاء میں خیانت کرنا ظاہر ہو چکا ہے اور یہ خصومت کا وکیل عام ہے خواہ دین کے بارے میں خصومت کا وکیل ہو یا عین کے بارے میں خصومت کا وکیل ہو، دونوں صورتوں میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قبضے کا مالک نہیں ہے اور امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبضے کا مالک ہے۔

**كالوكيل بالتقاضى ......** اگرایک شخص نے کسی کو وکیل بنایا کہ میرا فلاں پر دین ہے تم اس کے پاس جا کر دین کا مطالبہ کرو تو اب یہ وکیل ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دین پر قبضے کا مالک ہے اور امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبضے کا مالک نہیں ہے کیوں کہ وکلاء میں خیانت ظاہر ہو چکی ہے۔

**و للوكيل بقبض الدين ......** اگرایک شخص نے کسی کو وکیل بنایا کہ فلاں کے پاس میرا دین ہے تم اس دین پر قبضہ کرلو یا موکل نے کہا کہ فلاں کے پاس میری ایک شئی ہے تم اس پر قبضہ کرلو۔ اب قبضے کی

دوصورتیں ہوئیں۔ یا تو وہ عین پر قبضے کا وکیل ہوگا یا دین پر قبضے کا وکیل ہوگا۔ اگر عین پر قبضے کا وکیل ہوتو بالاتفاق یہ وکیل خصومت کا مالک ہے یعنی اگر وہ شخص عین نہ دے تو یہ وکیل اس سے خصومت کر سکتا ہے۔ اور اگر دین پر قبضے کا وکیل بنایا ہو تو اس میں ائمہ کا اختلاف ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ وکیل خصومت کا مالک ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ وکیل خصومت کا مالک نہیں ہے۔

فلو قامَ حجةُ ذی الیدِ علی وکیلٍ بقبضِ عبدٍ ان موکلَه باعه منه یقصرُ یدُه و لا یثبتُ البیعُ فیقامُ ثانیًا علی البیع اذا حضرَ الغائبُ ادخلَ فاءَ التعقیبِ فی قولِه فلو قام لان هذه المسئالةَ من فروعِ ان الوکیلَ بقبضِ العینِ هل هو وکیلٌ بالخصومةِ ام لا ففی هذه المسألةِ قیاسٌ و استحسانٌ فالقیاسُ ان العبدَ یدفعُ الی الوکیلِ و لا تقبلُ بینةُ ان الموکلَ باعَ من صاحبِ الیدِ لان البینةَ قامت علی غیرِ خصمٍ و فی الاستحسانِ یقصرُ یدُ الوکیلِ من غیر ان یثبتَ البیعُ فی حقِ الموکلِ لانه خصمٌ فی قصرِ الیدِ و ان لم یکنْ خصمًا فی اثباتِ البیعِ علی الموکلِ کما یقصرُ یدُ الوکیلِ فی نقلِ المرأةِ و العبدِ بلا طلاقٍ و عتقٍ لو قامتْ حجتُهما علیه حتی یحضرَ الغائبُ ای اذا جاء رجلٌ و قال انا وکیلُ فلانِ الغائبِ بنقلِ امرأتِه او عبیدِه الی موضعِ کذا فاقامتِ المرأةُ البینةَ علی ان موکلَه طلقَها و العبدَ علی انه اعتقَه یقصرُ یدُ الوکیلِ من غیرِ ان یثبتَ الطلاقُ و العتقُ بل اذا حضر الغائبُ تجبُ اعادةُ اقامةِ البینةِ فقوله حتی یحضرَ الغائبُ یتعلقُ بقوله بلا طلاقٍ و عتقٍ ای لا یقع الطلاقُ و العتقُ حتی یحضرَ الغائبُ فانه اذا حضرَ یقعُ ان اعیدت البینةُ فاعادةُ البینةِ قد سبقتْ فی مسألةِ الاولیٰ و قد جعلَ حکمَ هذه المسألةِ کالحکمِ الاولِ فیفهمُ اعادةُ البینةِ.

## تشریح:

یہاں پہلا مسئلہ مشبہ اور دوسرا مسئلہ مشبہ بہ ہے اور یہ دونوں مسئلے اس پر متفرع ہیں کہ عین کے قبضے کا وکیل خصومت کا مالک نہیں ہے۔

فلو قام حجة ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے پہلا مسئلہ بیان کیا ہے جس کی صورت یہ ہے کہ سخاوت شاہ کا ایک غلام ہے جس پر منیب نے قبضہ کیا ہوا ہے اور سخاوت شاہ نے سعید کو غلام پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا اب غلام عین ہے لہٰذا سعید عین پر قبضے کا وکیل ہے اور سعید خصومت کا مالک نہیں ہے تو جب سعید نے منیب سے غلام مانگا تو منیب نے کہا کہ سخاوت شاہ نے یہ غلام مجھے فروخت کر دیا ہے اور سخاوت شاہ

غائب ہے اور منیب نے بیع پر گواہی بھی قائم کر دی تو اب سعید غلام پر قبضہ نہیں کر سکتا، لیکن گواہی کی وجہ سے منیب اور سخاوت کے درمیان بیع ثابت نہ ہوگی اب اس مسئلے میں دو باتیں بیان ہوئیں پہلی بات یہ کہ وکیل اس گواہی کی وجہ سے غلام پر قبضہ نہیں کر سکتا دوسری یہ کہ اس گواہی کی وجہ ذی الید (منیب) اور موکل (سخاوت شاہ) کے درمیان بیع ثابت نہ ہوگی اور اس مسئلے میں قیاس بھی ہے اور استحسان بھی ہے قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس گواہی کو قبول نہ کیا جائے کہ موکل نے ذی الید سے غلام کی بیع کی ہے اور غلام وکیل کو دے دیا جائے اور استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ غلام وکیل کو نہ دیا جائے اور بیع بھی ثابت نہ ہو۔

**لان البینة** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ قیاسی دلیل دے رہے ہیں کہ گواہی خصم پر قائم کی جاتی ہے اور وکیل خصم نہیں ہے اس لیے کہ قبضے کا وکیل خصومت کا مالک نہیں ہوتا تو جب وکیل خصم نہیں ہے تو وکیل پر گواہی بھی قائم نہ ہوگی جب وکیل پر گواہی قائم نہیں ہوئی تو غلام وکیل کے حوالے کر دیا جائے اور موکل اور ذی الید کے درمیان بیع ثابت نہ ہوگی۔

**لانہ خصم فی** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ استحسانی دلیل دے رہے ہیں کہ استحسان کا مقتضی یہ ہے کہ غلام وکیل کو نہ دیا جائے اور موکل اور ذی الید کے مابین بیع ثابت نہ ہو اس لیے کہ گواہی دو اشیاء پر قائم ہوئی ہے۔ (۱) موکل سے عقدِ بیع پر۔ (۲) وکیل کو غلام پر قبضہ نہ دینے پر تو بیع کے ذریعے موکل سے ملک زائل ہونے میں گواہی غیر خصم پر قائم ہوئی ہے اور وکیل کو غلام پر قبضہ نہ دینے کے بارے خصم پر قائم ہوئی ہے، اس لیے کہ وکیل غلام پر قبضہ کرنے آیا ہے۔ لہٰذا قبضے کے بارے میں وکیل خصم ہے تو قبضہ نہ دینے پر گواہی خصم پر قائم ہوئی ہے۔ لہٰذا گواہی کا قبضہ نہ ہونے کے بارے میں اثر ہوگا اور وکیل کو غلام پر قبضہ نہیں دیا جائے گا جب کہ بیع کے بارے میں گواہی غیر خصم پر قائم ہوئی ہے لہٰذا گواہی کا اثر ظاہر نہ ہوگا لہٰذا اس گواہی کی وجہ سے بیع ثابت نہ ہوگی۔

**کما یقصر ید الوکیل** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ مشبہ بہ والا مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک آدمی آیا اور اس نے کہا کہ مجھے فلان غائب نے اس کا وکیل بنایا ہے کہ میں اس کی بیوی کو فلاں شہر لے جاؤں یا فلاں نے مجھے وکیل بنایا ہے کہ میں اس کے غلام کو فلاں شہر لے جاؤں پھر عورت یا غلام نے اس پر گواہی قائم کر دی کہ فلاں نے عورت کو طلاق دے دی ہے یا غلام کو آزاد کر دیا ہے تو اب وکیل عورت اور غلام کو نہیں لے جا سکتا اور اس گواہی کو وجہ سے طلاق اور آزادی بھی ثابت نہ ہوگی۔ بلکہ جب غائب شخص آئے گا تو عورت اور غلام کو دوبارہ گواہی قائم کرنی پڑے گی۔ لہٰذا ماتن کا قول ''**حتی یحضر الغائب**'' کا تعلق ''**بلا طلاق**'' کے ساتھ ہے تو جس طرح پہلے مسئلے میں غائب کے حاضر ہونے پر گواہی کا اعادہ

ضروری تھا اسی طرح اس مسئلے میں بھی غائب کے حاضر ہونے پر گواہی کا اعادہ ضروری ہے۔

وصحَ اقرارُ الوكيلِ بالخصومةِ عند القاضی و عند غيرِہ لا هذا عند ابی حنيفةَ رحمه اللّٰه تعالیٰ و محمدٍ و عند ابی يوسفَ رحمهما اللّٰه تعالیٰ يجوزُ و ان كان عند غيرِ القاضی و عندَ زفرَ رحمه اللّٰه تعالیٰ و كذا عند الشافعِی رحمه اللّٰه تعالیٰ لا يجوزُ اصلًا لانه مامورٌ بالخصومةِ لا بالاقرارِ و لنا ان الخصومةَ يرادُ بها الجوابُ فتضمنَ الاقرارَ. كتوكيلِ ربِ المالِ كفيلَه بقبضِ مالِه عن المكفولِ عنه ای كمَالا يصحُ توكيلُ ربِ المالِ كفيلَه بقبضِ المكفولِ عن المكفولِ عنه لان الوكيلَ من يعملُ لغيرِہ و هنا يعملُ لنفسِه.

## تشریح:

**و صح اقرار** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کو خصومت کا وکیل بنایا گیا اور اس وکیل نے قاضی کے پاس موکل کے خلاف اقرار کر لیا تو طرفین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ جائز ہے اور اگر قاضی کی مجلس کے علاوہ کسی دوسرے کے پاس اقرار کیا تو طرفین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ناجائز ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وکیل کا موکل کے خلاف اقرار کرنا صحیح ہے خواہ قاضی کے پاس اقرار کرے یا قاضی کے علاوہ کسی دوسرے کے پاس اقرار کرے، دونوں صورتوں میں وکیل کا اقرار کرنا صحیح ہے اور امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک خصومت کے وکیل کا اقرار کرنا بالکل صحیح نہیں ہے خواہ قاضی کے پاس اقرار کرے یا غیر قاضی کے پاس اقرار کرے۔

**لانہ مامور** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب کی دلیل دے رہے ہیں کہ وکیل کو خصومت کا حکم دیا گیا ہے اور خصومت اس کلام کا نام ہے جو دو شخصوں کے درمیان جھگڑے کے طریقے پر جاری ہو اور یہ اقرار کی ضد ہے اور ایک شئی کا وکیل بنانا اپنی ضد کو شامل نہیں ہوتا پس اگر خصومت کا وکیل اقرار بھی کر سکتا ہو۔ تو یہ ضدین کا وکیل ہوگا اور یہ صحیح نہیں ہے۔

**و لنا ان الخصومة** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ احناف رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل دے رہے ہیں کہ خصومت سے مراد مطلق جواب دینا ہے اور مطلق جواب انکار اور اقرار دونوں کو شامل ہے خاص طور پر صرف ایک کو شامل نہیں ہے اس لیے کہ کبھی ان دونوں میں سے ایک حرام ہوتا ہے کیوں کہ خصم اگر حق پر

ہے تو وکیل پر انکار حرام ہے اور اقرار واجب ہے اور اگر خصم باطل پر ہے تو وکیل پر اقرار حرام ہے اور انکار واجب ہے لہٰذا وکیل دونوں کا مالک ہے تو وکیل کا جس طرح انکار کرنا صحیح ہے اسی طرح اقرار کرنا بھی صحیح ہے۔

**کتوکیل رب المال** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ نوید کے عدنان کے ذمے ۱۰۰۰ روپے ہیں۔ اور عثمان نے نوید سے کہا کہ میں اس ۱۰۰۰ روپے کا کفیل ہوں جو آپ نے عدنان سے لینے ہیں نوید اس پر راضی ہو گیا، بعد میں نوید نے عثمان کو اپنا وکیل بنایا کہ عدنان سے ۱۰۰۰ روپے لے لینا تو اب عثمان کا وکیل بننا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ وکیل وہ ہوتا ہے جو کسی کے لیے کام کرے اور کفیل وہ ہوتا ہے جو اپنے لیے کام کرے یعنی اپنے ذمے سے رقم وغیرہ ساقط کرے تو اب یہ عثمان عدنان کا کفیل بھی ہے اور اگر اس کا وکیل بننا بھی صحیح ہو جائے تو وکیل کا اپنے لیے کام کرنا لازم آئے گا کیوں کہ جب یہ عدنان سے ۱۰۰۰ روپے پر قبضہ کرے گا تو قبضہ کرنے کی وجہ سے اس کا اپنا ذمہ بری ہو گا تو اس لیے وکالت کا رکن فوت ہو گیا اور وہ غیر کے لیے کام کرنا ہے جب وکالت کا رکن فوت ہو گیا تو عقد وکالت ہی ختم ہو گیا۔

**ومصدقُ الوكيلِ بقبضِ دينِه ان كان غريمًا امرَ بدفعِ دينِه الى الوكيلِ اى ادعى رجلٌ انه وكيلُ الغائبِ بقبضِ دينِه من الغريمِ فصدقه الغريمُ امرَ بتسليمِ الدينِ الى الوكيلِ ثم ان كذبه الغائبُ دفعَ الغريمُ اليه ثانيًا و يرجعُ به على الوكيلِ فيما بقيَ و فيما ضاعَ لا لان غرضَه من دفعِه براءةُ ذمتِه فاذا لم يحصلْ غرضُه ينقضُ الدفعُ اما ان ضاعَ لا يضمنُه لانه اعترفَ انه محقٌ فى القبضِ و الاستردادُ به اسهلُ من التضمينِ فله ولايةُ ذلك لا ولايةُ هذا الا اذا كان ضمنَه عند دفعِه او دفعَ اليه على ادعائِه غيرَ مصدقٍ و كالتَه بان قال الوكيلُ ان حضرَ الغائبُ و انكرَ التوكيلَ فانى ضامن هذا المالَ او الغريمُ دفعه اليه بناءً على دعوى الوكيل من غيرِ ان يصدقَ وكالتَه ففى هاتينِ الصورتينِ ان انكر الغائبُ فالغريمُ يضمنُ الوكيلَ ان ضاعَ المالُ۔**

## تشریح:

**و مصدق الوکیل** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص سے کہا کہ مجھے فلاں سے رقم لینی تھی اور اس مدیون کے پاس ایک آدمی آیا اور اس نے کہا کہ مجھے فلاں شخص نے

جس نے آپ سے رقم لینی ہے، وکیل بنایا ہے کہ میں اس رقم پر قبضہ کرلوں تو اب اس کی تین صورتیں شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے بیان کی ہیں اور چوتھی صورت بھی ہے جو شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے بیان نہیں کی۔

**الوکیل** ...... سے پہلی صورت بیان کی ہے کہ جب اس شخص نے کہا کہ میں فلاں کا وکیل ہوں پھر مدیون نے اس کی تصدیق کر دی اور کہا کہ ہاں تو واقعی فلاں کا وکیل ہے تو اب مدیون کو حکم دیا جائے گا کہ دین وکیل کے حوالے کر دے مدیون نے دین وکیل کو دے دیا پھر جو غائب تھا وہ حاضر ہو گیا اور اس نے کہا کہ میں نے کسی کو دین پر قبضے کا وکیل نہیں بنایا تو اب مدیون کو حکم دیا جائے گا کہ دین غائب کو دوبارہ ادا کرے اس لیے کہ مدیون نے جب وکیل کو دین ادا کیا تھا تو اس کا مقصد اپنے ذمہ سے بری ہونا تھا اور مدیون ذمہ سے بری نہیں ہوا لہٰذا اس کی غرض حاصل نہیں ہوئی جب غرض حاصل نہیں ہوئی تو مدیون کو حکم دیا جائے گا کہ دوبارہ غائب کو مال ادا کرے تا کہ یہ ذمہ سے بری ہو سکے اور غائب کو دین ادا کرنے کے بعد مدیون اس دین کا وکیل سے رجوع کرے گا جو مدیون نے وکیل کو دیا تھا تو اب اگر وہ مال باقی ہو تو مدیون اس مال کو لے لے، اب بقاء عام ہے۔ خواہ حقیقی طور پر باقی ہو یا حکمی طور پر باقی ہو جیسے مال کو وکیل نے خود ہلاک کر دیا ہو تو اب یہ مال حکمی طور پر باقی ہے لہٰذا مدیون وکیل سے اس کا رجوع کرے گا اور اگر مال وکیل کے پاس ضائع ہو گیا ہے تو پھر مدیون وکیل سے رجوع نہ کرے گا اس لیے کہ مدیون نے جب وکیل کی تصدیق کی تھی تو اس بات کا اعتراف کیا تھا کہ وکیل قبضہ کرنے میں حق پر ہے اور وکیل سے مال کو واپس لینا وکیل کو ضامن بنانے سے آسان ہے۔ لہٰذا مدیون کو اس کی ولایت ہے کہ وکیل سے بقیہ مال واپس لے لے لیکن مدیون کو اس کی ولایت نہیں ہے کہ ضائع شدہ مال کا وکیل کو ضامن بنائے۔

**الا اذا کان** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اس مسئلے کی دوسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ جب وکیل مدیون کے پاس آیا اور وکیل نے اس سے کہا کہ اگر غائب مؤکل نے وکالت کا انکار کر دیا تو میں اس مال کا ضامن ہوں تو اس صورت میں اگر غائب نے آ کر وکالت کا انکار کر دیا تو وکیل اس مال کا ضامن ہو گا جو اس نے مدیون سے لیا ہے۔

**او دفعہ الیہ** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ تیسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ جب وکیل مدیون کے پاس آیا تو مدیون نے وکیل کی تصدیق نہیں کی لیکن چوں کہ وکیل دعویٰ کر رہا تھا تو اس کے دعویٰ کی بنیاد پر مدیون نے وکیل کو مال دے دیا تو اب اگر غائب نے مدیون سے دوبارہ مال لیا تو مدیون بھی وکیل سے دوبارہ مال لے گا اور اگر غائب نے مدیون سے مال نہ لیا تو مدیون بھی وکیل سے رجوع نہ کرے گا۔

چوتھی صورت جس کو شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے بیان نہیں کیا وہ یہ ہے کہ جب وکیل مدیون کے پاس آیا تو مدیون نے اس کے وکیل ہونے کا انکار کیا اور کہا کہ تو جھوٹ بول رہا ہے تو فلاں کا وکیل نہیں ہے لیکن پھر بھی مدیون نے اس وکیل کو دین ادا کر دیا تو اب اگر غائب نے مدیون سے دوبارہ دین لیا تو مدیون بھی وکیل سے رجوع کرے گا اور اس صورت میں مدیون کا وکیل پر رجوع، دوسری اور تیسری صورت کے رجوع سے زیادہ اظہر ہے کیوں کہ اس صورت میں مدیون نے وکیل کی تکذیب کی ہے بخلاف دوسری اور تیسری صورت میں کہ وہاں مدیون نے وکیل کو ضامن بنایا یا پھر سکوت کیا تھا۔

**و ان كان مودعًا لم يؤمرْ بدفعِها اليه** اى ان كان مصدقُ الوكيلِ مودعًا لم **يؤمرْ بدفعِ الوديعةِ الى مدعى الوكالةِ لان تصديقَه اقرارٌ على الغيرِ بخلافِ الدينِ فان الديونَ تقضى بامثالِها و المثلُ ملكُ المديون.** و لو قال تركَها المودعُ ميراثًا لى و صدقه المودعُ امرَ بالدفعِ اليه اى ادعى ان المودعَ ماتَ و تركَ **الوديعةَ ميراثًا لى و صدقه المودعُ امرَ بالدفعِ اليه. و لو ادعى الشراءَ منه لم يؤمرْ بدفعِ الوديعةِ** اى ادعى انه اشترى من المودعِ و صدقه المودعُ لم يؤمرْ **بدفعِه الوديعةَ الى المدعى لان المدعى اقرَّ بملكِ الغيرِ و الغيرُ اهلٌ للملكِ لانه حيٌّ فلا يصدقُ فى دعوى البيعِ على ذلك الحيِ بخلافِ مسألةِ الارثِ لانهما اتفقَا على موتِ المودعِ فكان هذا اتفاقًا على انه ملكُ الوارثِ.**

## تشریح:

**و ان كان مودعا** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر وکیل کی تصدیق کرنے والا مودَع ہے یعنی اگر ایک شخص کے پاس کسی نے امانت رکھوائی اور اس کے پاس ایک شخص نے آ کر کہا کہ مجھے مودِع نے امانت پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا ہے اور مودَع نے اس کی تصدیق بھی کی کہ واقعی تجھے مودِع نے بھیجا ہے تو اب مودَع کو امانت دینے کا حکم نہیں دیا جائے گا اس لیے کہ جب مودَع نے اس کی تصدیق کی تو مودَع نے مودِع کے مال کا غیر کے لیے اقرار کر لیا کہ میں تجھے مودِع کی امانت دے دوں گا اور غیر کے مال کا اقرار کرنا صحیح نہیں ہے، **بخلاف الدین** ...... سے یہ بتایا کہ گزشتہ صورت میں جب تصدیق کرنے والا مدیون تھا تو اس وقت جب مدیون نے وکیل کی تصدیق کی تو

مدیون کو وکیل کو مال دینے کا حکم دیا جائے گا اس لیے کہ مدیون جو مال ادا کرے گا وہ خالص اس کا مال ہے، اس لیے کہ دیون اپنی مثل سے ادا کیے جاتے ہیں پس مدیون نے جو مال ادا کیا ہے وہ رب الدین کے مال کی مثل ہے پس مدیون کا وکیل کی تصدیق کرنا اپنی ذات پر مال کے ادا کرنے کا اقرار کرنا ہے اور ودیعت کی صورت میں تصدیق کرنے سے غیر پر اقرار کرنا لازم آرہا ہے جو کہ صحیح نہیں ہے۔

**و لو قال ترکھا** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ ودیعت کے مسئلے کی دوسری صورت بیان کررہے ہیں کہ اگر ایک شخص کے پاس کسی کی ودیعت رکھی ہوئی ہے اور ایک دوسرے شخص نے آکر کہا کہ میں مودِع کا بیٹا ہوں اور میرے والد کا انتقال ہو چکا ہے لہٰذا یہ ودیعت میری میراث ہے تو یہ ودیعت مجھے دے دو اور مودَع نے بھی اس کی تصدیق کی کہ آپ مودِع کے بیٹے ہو تو اب مودَع کو حکم دیا جائے گا کہ ودیعت اس مدعی کے حوالے کردے اور اس کی دلیل شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے اگلی صورت کی دلیل کے ساتھ "**بخلاف مسألۃ الارث** ...... سے بیان کی ہے کہ مدعی کے حوالے ودیعت کرنے کا حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ مودَع اور مدعی کا مودِع کی موت پر اتفاق ہو گیا۔ جب ان دونوں کا مودِع کی موت پر اتفاق ہو گا تو ان دونوں کا اس پر بھی اتفاق ہو گیا ہے کہ یہ ودیعت وارث (جو کہ مدعی ہے) کی ملک ہے لہٰذا مودَع کو یہ حکم دیا جائے گیا کہ ودیعت مدعی کے حوالے کردے۔

**و لو ادعیٰ الشراء** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ ودیعت کے مسئلے کی تیسری صورت بیان کررہے ہیں کہ ایک شخص کے پاس کسی کی ودیعت رکھی ہوئی ہے اور دوسرے شخص نے آکر مودَع سے کہا کہ یہ ودیعت میں نے مودِع سے خرید لی ہے اور مودَع نے اس مدعی کی خریدنے کے بارے میں تصدیق کردی تو مودَع کو مدعی کو ودیعت دینے کا حکم نہیں دیا جائے گا اس لیے کہ مدعی نے تصدیق کی وجہ سے غیر کی ملک کو دینے کا اقرار کیا ہے اور غیر خود مالک بننے کا اہل ہے اس لیے کہ وہ زندہ ہے اور زندہ شئی کا مالک بنتا ہے لہٰذا اس زندہ کے خلاف بیع کا دعویٰ کرنے والے کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور شئی اس کے حوالے نہیں کی جائے گی۔ بخلاف ارث کے مسئلہ کے ہے کیوں کہ وہاں مودِع کی موت پر اتفاق ہو گیا ہے جب مودِع کی موت پر اتفاق ہو گیا ہے تو وہ مرحوم شخص شئی کے مالک بننے کا اہل نہیں ہے لہٰذا مودَع کو حکم دیا جائے گا کہ ودیعت کو وراثت کا دعویٰ کرنے والے کے حوالے کردیا جائے۔

**ومَنْ وکلَ بقبضِ مالٍ و ادعی الغریمُ قبضَ دائنۃِ دفعِ الیہ و استحلفَ دائنَہ علی قبضِہ لا الوکیلُ علی العلمِ بقبضِ المؤکلِ الدینَ ای جاءَ الوکیلُ بقبضِ الدینِ من المدیونِ فادعی المدیونُ ان الدائنَ قد قبضَ دینَہ ولا بینۃَ لہ یؤمرُ بالدفعِ الی**

**الوكيلِ فاذا حضرَ الدائنُ و انكرَ القبضَ يستحلفُ و لا يستحلفُ الوكيلُ بانكَ ما تعلمُ ان الموكلَ قد قبضَ الدينَ لان الوكيلَ نائبٌ له اقولُ ان ادعى المديونُ انك تعلمُ ان الموكلَ قبضَ الدينَ و انكرَالوكيلُ العلمَ ينبغي ان يستحلفَ لانه ادعى امرًا لو اقرَبه الوكيلُ يلزمه و لم يبقَ له طلبُ الدينِ فاذا انكرَه يستحلفُ.**

## تشریح:

**و من وكل** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جو مسئلہ بیان کرر ہے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ فخر نے خلیل سے ۱۰۰۰ روپے دین لینا تھا پھر فخر نے قاسم کو دین پر قبضے کا وکیل بنایا جب قاسم نے خلیل سے ۱۰۰۰ روپے کا مطالبہ کیا تو خلیل نے کہا کہ میں نے فخر کو ۱۰۰۰ روپے دے دیے ہیں اور خلیل کے پاس ۱۰۰۰ روپے کے ادا کرنے پر گواہی بھی نہیں ہے تو اب خلیل کو حکم دیا جائے گا کہ قاسم کو ۱۰۰۰ روپے ادا کرے پھر جب فخر حاضر ہو جائے اور وہ ۱۰۰۰ روپے پر قبضے کا انکار کرے تو فخر سے قسم لی جائے گی اس لیے کہ فخر قبضے کا منکر ہے اور منکر پر قسم ہے اور قاسم سے قسم نہیں لی جائے گی جس کی صورت یہ ہے کہ قاسم کہے "**و اللّٰه لا اعلم ان الموكل قد قبض الدين**" (اللہ کی قسم میں نہیں جانتا کہ موکل نے دین پر قبضہ کیا ہے) وکیل سے قسم نہیں لی جائے گی کیوں کہ وکیل موکل کا نائب ہے اور نیابت قسموں میں جاری نہیں ہوتی لہٰذا وکیل سے قسم نہیں لی جائے گی یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے اور امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وکیل سے قسم لی جائے گی اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی اس بارے میں کوئی روایت نہیں ہے۔

**اقول ان ادعى** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ وکیل سے قسم لینے کے بارے میں اپنی رائے پیش کرر ہے ہیں کہ اگر مدیون نے اس بات کا دعویٰ کیا کہ وکیل یہ بات جانتا ہے کہ موکل نے اپنے دین پر قبضہ کرلیا ہے اور مدیون کا اس دعویٰ سے مقصد یہ ہے کہ تیری وکالت اور تیرا مجھ سے جھگڑنا باطل ہے اس لیے کہ میں نے دائن کو دین ادا کر دیا ہے اور تیری وکالت دین کے بقاء پر مبنی تھی لہٰذا تیری وکالت باطل ہے تو اب مدیون نے ایسی بات کا دعویٰ کیا ہے کہ اگر وکیل اس بات کا اقرار کرے کہ ہاں آپ نے دائن کو دین ادا کر دیا تو اب وکیل کے لیے مدیون سے دین طلب کرنے کا اختیار نہیں رہا کیوں کہ جب دائن نے دین وصول کرلیا ہے تو اب وکیل کس شئی کا مطالبہ کرے گا اور اگر وکیل اس کا انکار کرے اور یہ کہے کہ مجھے علم نہیں ہے کہ دائن نے اپنے دین پر قبضہ کیا ہے یا نہیں کیا تو اب وکیل سے علم پر قسم لی جائے

گی۔

ولا یردُ الوکیلُ بعیبٍ قبلَ حلفِ المشترِی لو قال البائعُ رضی هو به و کلَ المشتری رجلًا یردُ المبیعَ و غابَ المشتری فارادَ الوکیل الردَ فقال البائعُ رضی المشتری بالعیبِ فالوکیلُ لا یردُ بالعیبِ حتی یحلفَ المشتری انه لم یرضَ بالعیبِ و الفرقُ بین هذه المسألةِ و مسألةِ الدینِ ان التدارکَ ممکنٌ فی مسألةِ الدینِ باستردادِ ما قبضهَ الوکیلُ اذا ظهرَ الخطاءُ عند نکولِ ربِ الدینِ و هٰهنا غیرُ ممکنً لان القضاَ بفسخِ البیعِ یصحُ و ان ظهر الخطاءُ وعند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ لان القضاءَ ینفذُ ظاهرً او باطناً عنده دلا یستحلفُ المشتری بعد ذٰلك و اما عندهما فقد قالَا یجبُ ان یردَ بالعیبِ کما فی مسألةِ الدینِ لان التدارکَ ممکنٌ عندهما ببطلانِ القضاءِ و قد قیل الاصحُ عند ابی یوسف رحمه اللّٰه تعالیٰ ان یؤخرَ الردَ فی الفصلینِ الی ان یستحلفو من دفعَ الی اٰخرَ عشرةً ینفقُها علی اهلِه فانفقَه علیهم عشرةً له فهی بها قیل هذا استحسان و فی القیاسِ یصیرُ متبرعًا بانفاقِ ما هو ملِکه وجهُ الاستحسانِ ان الوکیلَ بالانفاقِ و کیلُ بالشراءِ و الحکمُ فیه ما ذکرنَا .

## تشریح:

و لا یرد الوکیل ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ دو شخصوں میں بیع ہوئی اور مشتری نے مبیع پر قبضہ کرلیا اور بعد میں مشتری نے مبیع میں عیب پایا اور ایک شخص کو وکیل بنایا کہ مبیع کو عیب کی وجہ سے مشتری کو واپس کردے پھر وکیل نے مبیع کو واپس کرنے کا ارادہ کیا تو بائع نے کہا کہ مشتری اس عیب پر راضی تھا تو اب وکیل عیب کی وجہ مبیع واپس نہیں کرسکتا یہاں تک کہ مشتری حلف اٹھائے کہ وہ عیب پر راضی نہیں تھا یعنی قاضی بائع پر مبیع واپس کرنے کا فیصلہ نہیں کرے گا یہاں تک کہ مشتری سے عیب پر راضی نہ ہونے پر قسم لے لے۔

اب اس مسئلے میں موکل مشتری ہے اور مشتری سے حلف لیے بغیر بائع پر قاضی فیصلہ نہیں کرے گا جب کہ اس سے ماقبل کے مسئلہ (ومن و کل بقبض مال و ادعی الغریم قبض دائن ......الخ) میں موکل دائن تھا اور وہاں قاضی موکل سے حلف لیے بغیر مدیون پر فیصلہ کرے گا کہ دین وکیل کے حوالے کردے تو دین کے مسئلے میں موکل سے قسم لیے بغیر قاضی فیصلہ کرے گا اور عیب کے مسئلے میں موکل سے

قسم لیے بغیر قاضی فیصلہ نہیں کرے گا دونوں مسئلوں میں فرق کیوں کیا گیا ہے۔ شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کی وجہ یہ ذکر کی ہے۔ **والفرق بین هذه المسئلة** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ فرق کرنے کی دوسری وجہ بیان کرر ہے ہیں کہ دین کے مسئلے میں موکل سے قسم لیے بغیر قاضی مدیون کے خلاف فیصلہ کردے گا کہ وکیل کو بھی دین ادا کرے جب مدیون نے وکیل کو دین ادا کر دیا اور بعد میں رب الدین آیا اور مدیون اس کو قاضی کے پاس لے آیا اور اس پر دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو دین ادا کر دیا ہے اور میرے پاس گواہی نہیں ہے اور رب الدین نے قبضے کا انکار کیا اور جب قاضی نے حلف اٹھانے کو کہا تو اس نے حلف اٹھانے سے بھی انکار کر دیا تو اب حلف سے انکار کی وجہ سے یہ بات ظاہر ہوگئی ہے کہ رب الدین جھوٹ بول ہے۔ لہٰذا وکیل نے جو پہلے دین پر قبضہ کیا ہے وہ غلط ہے اور وکیل سے اس دین کو واپس لے لیا جائے گا تو دین کے مسئلے میں فیصلے کے بعد بھی تدارک ممکن ہے، لیکن عیب والے مسئلے میں تدارک ممکن نہیں ہے وہ اس طرح کہ جب وکیل قاضی کے پاس آیا تو اب اگر قاضی نے یہ فیصلہ کر دیا کہ عیب والی شئی بائع کو واپس کر دو تو اس فیصلے کی وجہ سے بیع فسخ ہو جائے گی اگر چہ وکیل جھوٹ بول رہا ہو بعد میں جب مشتری آیا اور اس نے حلف اٹھانے سے انکار کر دیا تو اب جو بیع فسخ ہوگئی ہے اس کو دوبارہ نافذ کرنا ناممکن ہے یہ امام ابوحنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب پر ہے کہ ان کے نزدیک قاضی کا فیصلہ ظاہراً اور باطناً نافذ ہوتا ہے اور جب فیصلہ ہو گیا تو اب اس کو ختم نہیں کیا جا سکتا خواہ غلطی ظاہر ہو جائے۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ بیع کے مسئلے میں مشتری سے حلف لینے سے قبل بائع کو جو ضرر لازم ہوگا اس کا تدارک ممکن نہیں ہے اور دین کے مسئلے میں رب الدین سے حلف لینے سے قبل جو فیصلہ کیا جائے گا اس کا تدارک ممکن ہے، اس لیے دونوں مسئلوں میں فرق کیا گیا ہے۔ اور یہ مذکورہ بالا فرق صرف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب پر ہے۔ بہر حال صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک قاضی کا فیصلہ ظاہراً نافذ ہوتا ہے اور باطناً نافذ نہیں ہوتا لہٰذا غلطی ظاہر ہونے کے وقت فیصلے کو ختم کرنا جائز ہے۔ جب فیصلے کو ختم کرنا جائز ہے تو دونوں مسئلوں میں تدارک ممکن ہے تو جس طرح دین کے مسئلے میں موکل سے حلف لیے بغیر وکیل کو دین ادا کیا جائے گا اسی طرح عیب کے مسئلے میں مشتری سے حلف لیے بغیر مبیع بائع کو واپس کر دی جائے گی۔

**و قد قيل الاصح** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کی ایک روایت بیان کرر ہے ہیں کہ دونوں مسئلوں میں قاضی کوئی فیصلہ نہ کرے یہاں تک کہ موکل خود حاضر ہو جائے اور قاضی اس سے حلف لے اور پھر فیصلہ کرے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کی دو روایتیں ہیں ایک روایت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے اور ایک دوسری روایت ہے۔

**و من دفع الی اخر** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے دوسرے کو دس دراہم دیے کہ ان دراہم کو میرے گھر والوں پر خرچ کر دینا اس شخص نے جو دراہم موکل نے لیے تھے وہ اس کی اہل پر خرچ نہ کیے بلکہ اپنے دس دراہم خرچ کر دیے تو اب یہ دس دراہم ان دس دراہم کے بدلے ہو جائیں گے جو موکل نے دیے تھے یہ استحسان ہے اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وکیل اپنے دس دراہم خرچ کرنے کی وجہ سے محسن ہے۔ لہٰذا اس کے پاس جو موکل کے دراہم ہیں ان کو واپس کرے گا۔

قیاسی دلیل یہ ہے کہ دراہم وکالت میں متعین ہوتے ہیں جب دراہم متعین ہوتے ہیں تو جب وکیل نے اپنے دراہم خرچ کیے تو گویا اس نے موکل کے حکم کے بغیر ان کو خرچ کیا ہے جب موکل کے حکم کے بغیر خرچ کیا ہے تو یہ وکیل خرچ کرنے میں محسن ہے۔

**وجہ الاستحسان** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ استحسانی دلیل دے رہے ہیں کہ جب موکل نے اس کو خرچ کرنے کا وکیل بنایا ہے تو موکل نے اس کو اس شئی کو خریدنے کا حکم دیا ہے جو موکل کے ذمے اس کے اہل کے لیے تھی لہٰذا خرچ کرنے کا وکیل

،خریدنے کا وکیل ہوگا اور خریدنے کا وکیل اگر اپنے مال سے کوئی شئی خرید لے تو بھی یہ وکیل اس مال کا موکل کے مال سے رجوع کرتا ہے۔ لہٰذا اس مسئلے میں بھی وکیل اپنے مال کو موکل کے مال کے بدلے لے لے گا۔

# باب عزل الوکیل

للموکلِ عزلُ و کیلِہ و وقفَ علی علمِہ. و تبطلُ الوکالۃُ بموتِ احدِھما و جنونِہ مطبقاً الجنونُ المطبقُ شھرٌ عند ابی یوسف رحمہ اللّٰہ تعالیٰ و عنہ انہ اکثرُ من یومٍ ولیلۃٍ و عند محمدٍ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ حولٌ، فقدرَ بہ احتیاطاً و لحاقِہ بدارِ الحربِ مرتداً و کذا بعجزِ موکلِہ مکاتبًا و حجرِہ ماذونًا و افتراقِ الشریکینِ ای احدُ الشریکینِ و کلَ ثالثاً فی التصرفِ فی مالِ الشرکۃِ فافتر فاتبطلُ الوکالۃُ و ان لم یعلمْ بہ و کیلُھم ای وکیلُ المکاتبِ و الماذونِ واحدُ الشریکینِ و بتصرفِ الموکلِ فیما وکلَ بہ سواء لم یبقَ محلاً للتصرفِ کما اذا وکلَہ بالاعتاقِ فاعتقَ او بقی محلاً کما لو وکلَہ بنکاحِ امرأۃٍ فنکحَھا الموکلُ ثم ابانَھا لم یکن للوکیلِ ان یزوجھا للموکلِ.

**تشریح:**

عزل وکیل کی آٹھ صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ موکل اپنے وکیل کو خود معزول کردے یعنی یوں کہہ دے "اعزلتك" تو اب وکیل اس وقت معزول ہوگا جب اس کو عزل کا علم ہوجائے اس لیے کہ اگر وکیل کے علم کے بغیر وہ معزول شمار ہو تو جو عمل وکیل معزول ہونے کی حالت میں کرے گا وہ اس کو لازم ہوں گے تو اس طرح وکیل کو ضرر ہوگا تو ضرر سے بچنے کے لیے ضروری ہے کہ وکیل کو عزل کو علم تو وہ معزول شمار ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ موکل اور وکیل میں سے کوئی ایک مرجائے تو جب موکل مرگیا تو وکیل اس لیے معزول ہوگا کہ اب فعل کو کس کی طرف منسوب کرے گا لہٰذا وکیل معزول ہوجائے گا اور جب وکیل خود مرگیا تو اس کا معزول ہونا ظاہر ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ موکل اور وکیل میں سے کسی ایک کو جنون مطبق ہوگیا تو جنون کی وجہ سے وکیل

وکالت کی صلاحیت نہیں رکھ سکتا لہٰذا وہ معزول ہوگا اور جنون کے ساتھ مطبق ہونے کی قید اس لیے ذکر کی کہ غیر مطبق جنون میں وکالت سے معزول نہ ہوگا۔

چوتھی صورت یہ بیان کی ہے کہ ان میں سے کوئی ایک مرتد ہو کر دارالحرب چلا جائے بہر حال جب وکیل مرتد ہو کر چلا گیا تو وہ مرے ہوئے کی طرح ہے۔ لہٰذا معزول ہو گیا اور جب موکل مرتد ہو کر چلا گیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وکالت باطل ہوگی۔ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک باطل نہ ہوگی۔

پانچویں صورت یہ ہے کہ موکل مکاتب تھا پھر وہ مکاتب رقم دینے سے عاجز آ گیا۔ لہٰذا وکیل معزول ہو جائے گا۔

چھٹی صورت یہ ہے کہ موکل عبد ماذون تھا پھر آقا نے اس کو مجور کر دیا تو اب وکیل معزول ہو جائے گا۔

ساتویں صورت یہ ہے کہ دو شخصوں میں شرکت کا معاملہ تھا، پھر ان میں سے ایک نے کسی شخص کو شرکت کے مال میں تصرف کرنے کا وکیل بنایا پھر وہ دونوں الگ ہوئے تو وکالت باطل ہو جائے گی۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے افتراق شریکین کو مطلق رکھا ہے خواہ یہ دونوں شریک مال کے ہلاک ہونے کی وجہ سے جدا ہوئے ہوں یا پھر شراء سے قبل ان میں سے ایک دوسرے سے جدا ہو گیا ہو۔

**وان لم یعلم** ...... سے یہ بتایا کہ ماذون اور مکاتب اور شریکین کا جو وکیل معزول ہوگا تو اب اگرچہ وکیل کو اپنے معزول ہونے کا علم نہ ہو وکیل معزول شمار ہوگا لہٰذا اگر اس نے تصرف کیا تو اس کے ذمے ہوگا۔

آٹھویں صورت یہ ہے کہ موکل نے جس شئی کا وکیل بنایا ہے اس شئی میں موکل نے تصرف کر لیا تو وکالت باطل ہو جائے گی خواہ موکل کے تصرف کرنے کے بعد وہ شئی قابلِ تصرف نہ رہے جیسے غلام آزاد کرنے کا وکیل بنایا پھر خود آزاد کر دیا تو وکیل کے لیے تصرف کا محل نہیں رہا یا پھر موکل کے تصرف کرنے کے بعد بھی وکیل کے لیے تصرف کا محل باقی رہے۔ جیسے عورت سے نکاح کا وکیل بنایا اور پھر موکل نے خود ہی عورت سے نکاح کر لیا اور اس کو طلاق بائنہ دے دی تو اب یہ عورت طلاق کے بعد بھی نکاح کا محل ہے، لیکن وکالت باطل ہو گئی ہے، اس لیے وکیل اس عورت کی موکل سے شادی نہیں کروا سکتا۔

# کتاب الدعویٰ

دعوی کا لغوی معنی اپنی ذات کے لیے طلب کرنا ہے بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ اس کا لغوی معنی یہ ہے کہ "قول یقصد به ایجاب حق علی الغیر "(ایسا قول جس کے ذریعے غیر پر حق واجب کرنے کا ارادہ کیا جائے) اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی "هی اخبار بحق له علی غیره" سے تعریف لغوی بیان کی ہے۔ اور دعویٰ کے شرعی معنی "هی اضافة الشئی الی نفسه حالة المنازعة" (کسی شئی کی اپنی طرف حالت منازعہ میں نسبت کرنا) بعض نے کہا ہے کہ شرعی معنی "هی مطالبة حق فی مجلس من له الخلاص عند ثبوته" ہے۔

هیَ اخبارٌ بحقٍ له علی غیرِه، و المدعی مَنْ لایجبرُ علی الخصومةِ، و المدعی علیه مَنْ یجبرُ لما فسرَ الدعویٰ کان المدعی علی هذا التفسیرِ هو المخبرُ بحقٍ له علی غیرِه فقوله المدعی مَنْ لا یجبر علی الخصومةِ تفسیرٌ اٰخرُ ذکره بعضُ المشایخِ و قد قیل المدعی من یلتمسُ خلافَ الظاهرِ وهو الامرُ الحادثُ و المدعی علیه من یتمسكُ بالظاهرِ کالعدمِ الاصلی لکن الاعتبارَ فی هذا للمعنی دون اللفظِ حتی ان المودع اذا ادعی ردَ الودیعةِ فهو مدعٍ فی الظاهرِ لکنه فی المعنی منکر للضمانِ.

## تشریح:

و المدعی من لا یجبر ...... مدعی اور مدعی علیہ کی تعریف میں مشایخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اور شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کی دو تعریفیں نقل کی ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے مدعی کی تعریف یہ کی ہے "من لا یجبر علی الخصومة" (مدعی وہ شخص ہے جس کو جھگڑے پر مجبور نہ کیا جا سکے) اور مدعی علیہ وہ ہے "من یجبر علی الخصومة" (مدعی علیہ وہ ہے جس کو جھگڑے پر مجبور کیا جائے) یعنی مدعی علیہ وہ ہے جس کو ادا پر مجبور کیا جائے اگر مدعی گواہی قائم کردے یا مدعی علیہ اقرار کرلے یا جس کو قسم پر مجبور کیا جائے مدعی کے پاس جب گواہی نہ ہو۔

**لما فسر الدعوی** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ پر تعریض کر رہے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو تعریف دعوی کی بیان کی ہے اس کے مطابق مدعی وہ ہے جو اپنے حق کی کسی پر خبر دے تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کو مدعی کی تعریف بھی دعوی کی تعریف کے مطابق کرنی چاہیے تھی لیکن **فقوله المدعی** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ خود اس کا جواب دے رہے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے مدعی کی تعریف دعویٰ کی تعریف کے مخالف بیان کر کے مدعی کی دوسری تعریف کی ہے جس کو دوسرے مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے بیان کیا ہے۔

**و قد قیل** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے مدعی اور مدعی علیہ کی ایک تعریف بیان کی ہے کہ ''مدعی وہ ہے جو خلاف ظاہر کو لازم پکڑے ہوئے ہو اور وہ امر حادث ہے۔ اس لیے کہ ظاہر یہ ہے کہ شئی اپنے مالک کے پاس ہوتی ہے یعنی مدعی یہ دعوی کرتا ہے فلاں کے پاس جو شئی ہے وہ میری ہے تو اب یہ شخص ظاہر کے خلاف کو پکڑے ہوئے ہے اس لیے کہ شئی اس کے پاس نہیں ہے اور یہ امر حادث ہے۔ اور مدعی علیہ وہ ہے جو ظاہر کو پکڑے ہو جیسے عدم اصلی'' یعنی مدعی علیہ وہ ہے جس کے قبضے میں شئی ہو تو شئی کا مالک کے پاس ہونا یہ ظاہر ہے اور مدعی علیہ اسی کو پکڑے ہوئے ہیں

امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے مبسوط میں یہ تعریف بیان کی ہے ''**المدعی علیه هو المنکر و الآخر المدعی**'' (کہ مدعی علیہ منکر ہے اور دوسرا شخص مدعی ہے۔) امام زیلعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ یہ تعریف صحیح ہے، لیکن اس میں منکر کو پہچانا مشکل ہے کیوں کہ کبھی ایک شخص ایسی بات کرتا ہے جو صورۃ دعویٰ ہوتی ہے اور معنی انکار ہوتی ہے تو اب اس شخص کو معنی کا اعتبار کرتے ہوتے منکر کہیں یا لفظ کا اعتبار کرتے ہوئے مدعی کہیں...... پس شارح رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول ''**لکن الاعتبار** ...... کا تعلق اسی بات کے ساتھ ہے کہ جب ایسی صورت ہو کہ صورۃ وہ شخص مدعی ہو اور معنی منکر ہو تو اب معنی کا اعتبار کریں گے۔ لہٰذا اگر مودَع (جس کے پاس امانت ہو) نے کہا کہ میں نے ودیعت واپس کر دی ہے تو اب مودَع صورۃ واپس کرنے کا دعویٰ کر رہا ہے اور معنی ضمان کا منکر ہے کہ میں نے ودیعت واپس کر دی ہے لہٰذا مجھ پر ضمان نہیں ہے۔ پس مودَع ظاہراً مدعی ہے اور معنی منکر ہے تو اب معنی کا اعتبار کریں گے اور اس سے قسم لے لیں گے۔

**و هی تصحُ بذکرِ شئٍ علمَ جنسُه و قدرُه هذا فی دعوی الدینِ. لا فی دعوی العینِ فان العینَ ان کانتْ حاضرةً تکفی الاشارةُ بان هذا ملکٌ لی و ان کانتْ غائبةً یجبُ ان یصفَها و یذکرُ قیمتُها و انه فی یدِ المدعی علیه هذا یختصُ بدعوی**

الاعیانِ و فی المنقولِ یزیدُ بغیرِ حقٍ فان الشئَ قد یکونُ فی یدِ غیرِ المالکِ بحقٍ کالرھنِ فی یدِ المرتھنِ و المبیعِ فی یدِ البائعِ لا جلِ الثمنِ اقولُ ھذہ العلۃ یشتملُ العقارَ ایضاً فلا ادری ما وجہُ تخصیصِ المنقولِ بھذا الحکمِ۔

## تشریح:

**و ھی تصح بذکر** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ دعویٰ کے صحیح ہونے کی شرط (کہ مدعیٰ بہ معلوم ہو) کا بیان کرر ہے ہیں کہ دعوی اس وقت صحیح ہوگا جب مدعیٰ بہ شئی کی جنس بیان کی جائے مثلاً درہم یا دینار ہیں اوراس کی مقدار بیان کی جائے۔ جیسے ۵۰ مثقال ہیں۔ اس لیے کہ دعوی کا فائدہ یہ ہے کہ کسی کو شئی لازم کی جائے اور شئی اسی وقت لازم ہوگی جب وہ معلوم ہواور مجہول شی لازم نہیں ہوتی اور یہ دعویٰ کے صحیح ہونے کے لیے جنس اور قدر کا ذکر کرنا دین کے دعویٰ میں ہے اگر عین کا دعویٰ ہوتو جنس اور قدر کا بیان ضروری ہے بلکہ عین اگر حاضر ہوتو مدعی دعویٰ کرتے وقت اس کی طرف اشارہ کرے کہ یہ شئی میری ملک ہے اور قاضی مدعی علیہ کو مجبور کرے گا کہ وہ عین کو مجلس قضاء میں لے کر آئے اور اگر عین غائب ہے یعنی اس کو مجلس قضاء تک لانا مشکل ہے، مثلاً چکی ہے تو اب یہ ضروری ہے کہ اس کی قیمت ذکر کرے اور اس کا وصف بیان کرے کیوں کہ وصف اور قیمت کی وجہ سے شئی معلوم ہو جاتی ہے اور اگر وہ قیمت بیان نہ کر سکے تو بھی اس کا دعویٰ سنا جائے گا اس لیے کہ کبھی انسان کو اپنی شئی کی قیمت معلوم نہیں ہوتی۔ فقیہ ابو اللیث رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ مذکر اور مونث کا ذکر بھی کرے اور یہ بھی بیان کرے کہ وہ شئی مدعی علیہ کے قبضے میں ہے۔

**و فی المنقول** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتار ہے ہیں کہ اگر شئی منقولی ہوتو مدعی دعویٰ کرتے وقت یوں کہے کہ وہ شئی مدعی علیہ کے پاس بلا کسی حق کے ہے "**بغیر حق**" کی قید مدعی اس لیے زائد کرے گا کہ کبھی منقولی شئی غیر مالک کے پاس کسی حق کی وجہ سے ہوتی ہے جیسے مرتہن کے قبضے میں رہن اور بائع کے قبضے میں مبیع ثمن پر قبضہ کرنے کے لیے ہوتی ہے تو "**بغیر حق**" کے ذریعے یہ احتمال ختم ہو جائے گا کیوں کہ اگر وہ شئی کسی حق کی وجہ سے ہوتی تو مدعی اس کا دعویٰ نہ کرتا لہٰذا دعوے میں "**بغیر حق**" کی قید ضروری ہے۔

**اقول ھذا العلۃ** ...... مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تھا "**وفی المنقول یزید بغیر حق**" کہ منقولی شئی میں "**بغیر حق**" کی قید زائد کرے گا تو منقولی کی قید لگانے سے یہ بات معلوم ہو رہی ہے کہ

غیر منقولی میں یہ قید زائد نہیں کرے گا۔ شارح رحمہ اللہ تعالیٰ فرمارہے ہیں کہ مجھے یہ بات معلوم نہیں کہ ''بغیر حق'' کی قید منقولی میں لگائی جائے اور غیر منقولی میں نہ لگائی جائے حالاں کہ منقولی میں جو ''بغیر حق'' کی قید لگانے کی وجہ ہے (کہ شئی کبھی حق کی وجہ سے غیر مالک کے پاس ہوتی ہے) یہی وجہ غیر منقولی میں بھی پائی جاتی ہے کہ جائیداد کبھی کسی کے پاس حق کی وجہ سے ہوتو ''بغیر حق'' کی قید لگانے کی وجہ منقولی اور غیر منقولی دونوں میں پائی جاتی ہے اور ''بغیر حق'' کی قید صرف منقولی کے ساتھ لگائی جائے تو تخصیص کی وجہ مجھ (شارح) سمجھ میں نہیں آئی۔

و فی العقارِ لا یثبتُ الیدُ الا بحجةٍ او علمِ القاضی قال فی الهدایةِ انه لا یثبتُ الیدُ فی العقارِ الا بالبینةِ او علمِ القاضی هو الصحیحُ دفعاً لتهمةِ المواضعةِ اذا العقارُ عساه فی یدِ غیرِ هما بخلافِ المنقولِ فان الید فیه مشاهدةٌ فتهمةُ المواضعةِ ان المدعی و المدعی علیه تواضعًا علی ان یقولَ المدعی علیه ان الدارَ فی یدِی و الحالُ انها فی یدِ ثالثٍ فیقیم المدعی بینةً و یحکمُ القاضی بانها ملكُ المدعی و انما قال فی الهدایةِ هو الصحیحُ لان عند بعضِ المشایخ یکفی تصدیقُ المدعی علیه انها فی یده و لا یحتاجُ الی اقامةِ البینةِ فانه ان کان فی یدِه و اقر بذلك فالمدعی یاخذها منه ان ثبت ملکیتُه بالبینةِ او باقرارِ ذی الیدِ او نکولِه و ان لم یکن فی یدِه و اقرَ بذلك لا یکون للمدعی ولایةُ الا خذِ من ذی الیدِ و ان اقام المدعی البینةَ لان البینةَ قامتْ علی غیرِ خصمٍ فعلم انه اقر ذو الیدِ بالیدِ فان الضررَ لا یلحقُ الا بذِی الیدِ و لا یلحقُ الی غیرِه فتهمةُ المواضعة مدفوعةٌ علی ان تهمةَ المواضعةِ ان کانت ثابتةً هٰهنا ففی صورةِ اقامةِ البینةِ ثابتةٌ ایضا فان الدارَ اذا کانتْ فی یدِ رجلٍ امانةً فواضعَ المدعی و ذوالیدِ علی ان ذَا الیدِ لا یقولُ انها امانةٌ فی یدِه حتی یقیمَ المدعی البینةَ علی انها فی یدِ ذی الیدِ ثم یقیمَ بینةً علی انها ملكُ المدعی فیقضی القاضی و یاخذُ المدعی الدارَ فالحاصلُ انه اذا ظهرَ انه فی یدِثالثٍ و ذو الیدِ اقر انه فی یدِه لا یصیرُ الثالثُ محکومًا علیه و کذا ان ظهرَ ان ید ذی الید یدُ امانةٍ لا یدُخصومةٍ .

تشریح:

**و فی العقار لا یثبت الید** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کرر ہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی پر جائیداد کا دعویٰ کیا تو اب مدعی پہلے دو گواہ اس بات پر پیش کرے کہ مدعی علیہ کا اس پر قبضہ ہے اور قاضی ان گواہوں سے پوچھے کہ گواہی سننے کی وجہ سے دے رہے ہو یا دیکھنے کی وجہ سے دے رہے ہو اگر وہ کہیں کہ سننے کی وجہ سے گواہی دے رہے ہیں تو ان کی گواہی رد کردی جائے گی یا پھر قاضی کو اس کا علم ہو کہ مدعی علیہ نے مدعی کی جائیداد پر قبضہ کیا ہوا ہے، لیکن جو قاضی کے علم کی شرط لگائی گئی ہے یہ اس پر مبنی ہے کہ قاضی اپنے علم سے فیصلہ کرسکتا ہو حالاں کہ مفتی بہ قول کے مطابق قاضی اپنے علم سے فیصلہ نہیں کرسکتا لہٰذا اب مدعی کے ذمے صرف گواہ پیش کرنا ہے۔ قاضی کے علم کا اعتبار نہیں ہے۔

**قال فی الهداية** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ اس مسئلے میں ھدایہ کی عبارت ذکر کررہے ہیں۔
ہدایہ کی عبارت ''**انه لا یثبت الید** ...... سے ...... **فان الید فیه مشاهدة** تک ہے اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جائیداد میں قبضہ یا تو گواہی سے ثابت ہوتا ہے یا پھر قاضی کے جاننے سے ثابت ہوتا ہے اور یہی بات صحیح ہے اس لیے کہ اس میں موافقت کی تہمت نہیں ہوسکتی کیوں کہ یہ بات ممکن ہے کہ جائیداد ان دونوں (مدعی اور مدعی علیہ) کے علاوہ کے قبضے میں ہو بخلاف منقولی شئی کے کیوں کہ اس میں قبضہ نظر آتا ہے اس لیے موافقت ناممکن ہے۔ **فتهمة المواضعة** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ ھدایہ کی عبارت کی شرح کررہے ہیں کہ موافقت کی تہمت یہ ہے کہ مدعی اور مدعی علیہ اس پر موافقت کرلیں کہ یہ گھر مدعی علیہ کے قبضے میں ہے حالاں کہ وہ گھر کسی تیسرے شخص کے قبضے میں ہو پھر مدعی گواہی قائم کردے کہ یہ میرا گھر ہے اور قاضی گھر کا مدعی کے لیے فیصلہ کردے تو یہ غیر کے مال کا مدعی کے لیے فیصلہ ہو جائے گا۔

**وانما قال فی الهداية** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ ھدایہ میں ''**هو الصحيح**'' کی قید کا فائدہ بیان کررہے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جائیداد میں قبضہ یا تو گواہی سے ثابت ہوگا یا علمِ قاضی سے ثابت ہوگا اور یہی بات صحیح ہے۔

اس لیے کہ بعض مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ مدعی علیہ کی اس بات کی تصدیق کردینا کافی ہے کہ یہ گھر میرے پاس ہے اور مدعی کو قبضہ پر گواہی قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ اگر وہ گھر مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے اور مدعی علیہ نے اس کا اقرار بھی کیا ہے کہ وہ میرے قبضے میں ہے تو اب مدعی اگر اس گھر میں اپنی ملکیت گواہی کے ذریعے ثابت کرلے یا مدعی علیہ کے اقرار یا مدعی علیہ کے قسم سے انکار کے ساتھ ثابت ہوجائے تو مدعی اس گھر کو لے لے گا اور اگر وہ گھر مدعی علیہ کے قبضے میں نہیں ہے

بلکہ کسی تیسرے شخص کے قبضے میں ہے اور مدعی علیہ یہ اقرار کرے کہ وہ گھر میرے قبضے میں ہے تو مدعی ذو الید جو تیسرا شخص ہے اس سے گھر نہیں لے سکتا خواہ مدعی ''مدعی علیہ پر گواہی قائم کردے اس لیے کہ گواہی غیر خصم پر قائم ہے کیوں کہ جب مدعی علیہ کے پاس گھر نہیں ہے تو یہ خصم نہیں ہے بلکہ خصم وہ ہے جس کے پاس گھر ہے اور مدعی نے خصم پر گواہی قائم نہیں کی۔ لہٰذا مدعی ذی الید سے گھر نہیں لے سکتا تو اب دو صورتیں ہوئیں کہ مدعی علیہ جب گھر پر قبضے کا اقرار کرے گا تو گھر یا واقع میں اس کے قبضے میں ہوگا یا کسی تیسرے شخص کے قبضے میں ہوگا اگر مدعی علیہ کے قبضے میں گھر ہو تو ضرر مدعی علیہ کو لاحق ہوگا کہ مدعی گواہی کے ذریعے گھر لے لے گا اور اگر مدعی علیہ کے قبضے میں گھر نہ ہو تو اب ضرر مدعی علیہ کے علاوہ کسی تیسرے شخص کو (جس کے پاس گھر ہے) لاحق نہ ہوگا۔

**فتهمة المواضعة**...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کے قول کے ذریعے صاحب ہدایہ پر اعتراض کیا ہے اگر جائیداد مدعی علیہ کے قبضے میں ہوگی تو مدعی کے گواہی قائم کرنے کی وجہ سے مدعی علیہ کو ضرر ہوگا اور اگر جائیداد مدعی علیہ کے قبضے میں نہ ہو اور مدعی علیہ اس پر قبضہ کا اقرار بھی کرے اور مدعی گواہی بھی قائم کردے تو پھر ذوالید (جو تیسرا شخص ہے) کو ضرر نہ ہوگا اور اس سے جائیداد نہ لی جائے گی۔ پس یہ بات معلوم ہوگئی کہ اگرچہ مدعی اور مدعی علیہ اس پر موافقت کرلیں کہ مدعی علیہ اس بات کا اقرار کرے کہ جائیداد میرے قبضے میں ہے تاکہ قاضی مدعی کے حق میں فیصلہ کردے تو ان دونوں کے موافقت کرلینے کے باوجود بھی ذی الید (جو تیسرا شخص ہے) سے جائیداد واپس نہیں لی جاسکتی۔ لہٰذا یہ بات معلوم ہوئی کہ مدعی علیہ کے اقرار کرنے کی صورت میں موافقت کی تہمت لازم نہیں آرہی کیوں کہ موافقت کی تہمت کو رد کرنا درست نہیں ہے اس لیے اقرار کی صورت میں تہمت نہیں ہے **و ان کانت ثابتة**...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ اعتراض کا دوسرا پہلو اختیار کررہے ہیں کہ اگر اقرار کی صورت میں موافقت کی تہمت ہے تو گواہی قائم کرنے صورت میں بھی موافقت کی تہمت ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس کسی کا گھر امانت ہو پھر مدعی اور مدعی علیہ (جس کے پاس گھر امانت رکھا ہوا ہے) اس پر موافقت کرلیں کہ مدعی علیہ قاضی کے پاس یہ نہ کہے کہ یہ گھر میرے پاس امانت ہے اور پھر مدعی اس بات پر گواہی قائم کردے کہ مدعی علیہ کے قبضے میں گھر ہے اور بعد میں اس پر گواہی قائم کردے کہ وہ گھر میرا ہے اور قاضی گھر کا مدعی کے لیے فیصلہ کردے اور مدعی گھر لے لے تو اب اس صورت میں مدعی نے دو گواہیاں قائم کی ہیں ایک گواہی مدعی علیہ کے قبضہ کو ثابت کرنے کے لیے ہے اور دوسری گواہی اس پر قائم کی ہے کہ گھر میرا ہے تو قبضے پر گواہی قائم کرنے کے باوجود موافقت کی تہمت

موجود ہے حالاں کہ صاحب ھدایہ نے فرمایا تھا کہ موافقت کی تہمت ختم کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ مدعی قبضے پر گواہی قائم کرے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ جس طرح اقرار کی صورت میں موافقت کی تہمت ہے اسی طرح گواہی قائم کرنے کی صورت میں بھی موافقت کی تہمت موجود ہے لہٰذا ''ھو الصحیح '' کہہ کر مشائخ کے قول کو غیر صحیح ثابت کرنا درست نہیں ہے۔فالحاصل انه ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جب جائیداد تیسرے شخص کے قبضے میں ہو اور مدعی علیہ اس کا اقرار کرے تو تیسرے شخص کے خلاف فیصلہ نہ ہوگا اسی طرح اگر یہ بات ظاہر ہو جائے کہ مدعی علیہ کے پاس جو قبضہ ہے وہ امانت کا ہے خصومت کا نہیں ہے تو بھی اس جائیداد کا مدعی کے لیے فیصلہ نہ ہوگا۔

**و المطالبةُ به عطف على قوله و انه في يدِ المدعى عليه و احضارُه ان امكنَ ليشيرَ اليه المدعى و الشاهدُ و الحالفُ و ذكر قيمتُه ان تعذرَ. و الحدودُ الاربعةُ او الثلثةُ في العقارِ و اسماءُ اصحابِها و نسبتُهم الى الجدِ ذكرُ الحدودِ يشترطُ في دعوىٰ الدارَ عند ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ و ان كانتْ مشهورةً و عندهما لا يشترطُ اذا كانت مشهورةً ثم ذكر الحدودِ الثلثةِ كافٍ عندنا خلافاً لزفر رحمه الله تعالىٰ فانه اذا ذكر ثلثةُ حدودٍ كما في هذه الصورةِ فالحدُ الرابعُ خطٌ مستقيمٌ اخرُ و النسبةُ الى الجدِ قولُ ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ فان كان رجلاً مشهورا ايكتفى بذكرِه و هذا في دعوىٰ الاعيانِ اما في دعوى الدينِ فلا بدَ من ذكرِ الجنسِ و القدرِ كما مرو ذكر في الذخيرةِ انه اذا كان و زنيًا كالذهبِ و الفضةِ لا بد ان يذكرَ الصفةَ بانه جيدٌ او ردئٌ و ان يذكر نوعه نحو بخاريُ الضربِ او نيشافوري الضربِ .**

## تشریح:

**و المطالبه به ......** مدعی دعوی کرنے کے وقت یہ بھی کہے کہ میں اس شئی کا مطالبہ کرتا ہوں تا کہ جھگڑا ثابت ہو سکے کیوں کہ مدعی اگر اس کا مطالبہ نہ کرے تو جھگڑا ثابت نہ ہوگا۔ **و احضاره ان امكن ......** سے یہ بیان کیا کہ مدعی بہ اگر ایسی شئی ہو جس کو مجلس قضاء میں لانا ممکن ہو تو مدعی علیہ کو اس شئی کے لانے پر مجبور کیا جائے گا تا کہ جب مدعی کے گواہ گواہی کے وقت اس کی طرف اشارہ کریں اور اسی طرح اگر مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور مدعی علیہ سے حلف لیا جائے تو حلف لیتے وقت مدعی علیہ اس کی

طرف اشارہ کر سکے اور اگر اس شئی کو لانا مشکل ہو تو اس کی قیمت ذکر کر دے۔

شارح رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت ''و هذه في دعوى ...... کا تعلق اسی کے ساتھ ہے اس لیے پہلے اس کی شرح کی جاتی ہے کہ یہ جو ذکر کیا گیا کہ اس شئی کا مطالبہ کرے اور اس کو مجلس قضاء میں حاضر کرے یہ صرف اس صورت میں ہے جب مدعیٰ بہ عین ہو اور اگر مدعیٰ بہ دین ہو تو مطالبہ کرے گا اور اس کی جنس ذکر کرے گا جیسے گندم، چاول اور اس کی مقدار ذکر کرے گا جیسے ایک کلو، دو کلو وغیرہ۔ ''و ذكر في الذخيرة ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ بیان کیا ہے کہ مدعی بہ دین اگر وزنی ہو تو اس میں جنس اور مقدار کے علاوہ صفت اور نوع کا تذکرہ بھی ضروری ہے جیسے سونا یا چاندی ہو تو اس کی صفت بیان کرے کہ عمدہ ہے یا درمیانہ ہے یا گھٹیا ہے اور صفت کا بیان اس وقت ضروری ہے جب شہر میں مختلف نقود جاری ہوں اور اگر ایک ہی نقدی ہو تو پھر صفت کا بیان ضروری نہیں ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ نوع کا ذکر کرے مثلاً وہ بخارا کے بنے ہوئے ہیں یا نیشا فور کے بنے ہوئے ہیں۔

و الحدود الاربعة ...... مدعی نے اگر جائیداد کا دعویٰ کیا ہے تو اب حدود کا ذکر کرنا ضروری ہے اور حدود کے بارے میں مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اور شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے چار اشیاء بیان کی ہیں۔ (۱) حدود کا ذکر ضروری ہے یا نہیں۔ (۲) حدود اربعہ کا ذکر ضروری ہے یا نہیں۔ (۳) حدود والوں کے نام کا ذکر۔ (۴) ان کی دادا کی طرف نسبت۔

جائیداد کے دعویٰ میں حدود کا ذکر کرنا ضروری ہے اس لیے کہ جب جائیداد کو قاضی کی مجلس تک لانا مشکل ہے تو اب جائیداد کو پہچاننے کی یہی صورت ہے کہ اس کے اطراف کو بیان کیا جائے اور اگر جائیداد ایسی ہو جو مشہور ہو تو اب صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک حدود کا ذکر کرنا ضروری نہیں جب کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اب بھی حدود کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ لہٰذا امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جائیداد مشہور ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں حدود کا ذکر کرنا ضروری ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک مشہور ہونے کی صورت میں حدود کا ذکر نہیں کیا جائے گا۔

دوسری بات کو شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''ذکر الحدود الثلثة'' سے بیان کیا ہے کہ طرفین کے نزدیک خواہ چاروں حدود ذکر کرے یا تین ذکر کر دے دونوں صورتوں میں دعویٰ صحیح ہے اور امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک چاروں حدود کا ذکر کرنا ضروری ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک دو حدود کا ذکر کرنا کافی ہے۔ طرفین رحمہما اللہ تعالیٰ کی دلیل یہ ہے کہ شرع میں اکثر کل کے قائم مقام ہے اور چار میں سے تین اکثر ہے۔ لہٰذا تین چار کے قائم مقام ہے۔ یہ دلیل اس لیے کہ بیان کی ہے کہ تا کہ یہ بات واضح ہو جائے کہ شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''فانه اذا ذکر ...... سے دلیل بیان نہیں کی بلکہ یہ

عبارت طرفین کے مذہب کی تایید ہے اور تایید شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے صورت (شکل) بنا کر کی تھی اور وہ کتاب میں نہیں ہے شاید کاتب سے غلطی ہوئی ہے۔ شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو صورت بنائی تھی اس میں تین حدود کا بیان تھا اور چوتھی حد کا بیان نہیں تھا کیوں کہ چوتھی خط مستقیم ہے۔

تیسری بات حدود والوں کے نام بھی ضروری ہیں اس لیے کہ تعریف ان کے ناموں کے ذریعے حاصل ہوگی۔

چوتھی بات حدود والوں کی ان کے جد (دادا) کی طرف نسبت بھی ضروری ہے اس لیے تعریف اس کے ذریعے مکمل ہوگی اور اگر اصحاب حدود مشہور ہوں تو صرف ان کے نام پر اکتفاء کیا جائے گا اور دادا کا ذکر کرنا ضروری نہیں ہے۔ یہ امام ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے اور بعض کے نزدیک خواہ اصحاب حدود مشہور ہوں یا نہ ہوں، دونوں صورتوں میں والد کے ذکر پر اکتفاء کیا جائے گا۔

**و اذا صحتْ سأل القاضی الخصمَ منها. فان اقرَّ حكمَ او انكرَ و سأل المدعی بینةً فان اقامَ قضٰی علیه. و ان لم یقمْ یحلفه ان طلبهٗ خصمُه. فان نكلَ مرةً ای قال لا احلفُ او سكتَ بلا افةٍ و قضٰی بالنكولِ صحَ وعرضُ الیمینِ ثلثًا ثم القضاءُ احوطُ و لا یردُ الیمینَ علی المدعی و ان نكلَ خصمُه.** فیه خلافُ الشافعی رحمه اللّٰه تعالیٰ فان عنده اذا نكلَ الخصمُ یردُ الیمینَ علی المدعی و عندنا هذا بدعةٌ و اولُ من قضٰی به معاویةُ رضی اللّٰه عنه و هو مخالفُ للحدیثِ المشهورِ. **و لا یحلفُ فی نكاحٍ و رجعةٍ و فی فیئِ ایلاءٍ و استیلادٍ ورقٍ و نسبٍ و ولاءٍ** اعلمْ ان فی هذه الصورِ لا یستحلفُ عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ و عندهما یستحلفُ و صورتُها ادعی الرجلُ النكاحَ و انكرتِ المرأةُ او بالعكسِ او ادعی الرجلُ بعد الطلاقِ و انقضاءِ العدةِ الرجعةَ فی العدةِ و انكرتِ المرأةُ او بالعكسِ او ادعی الرجلُ بعد انقضاءِ مدةِ الایلاءِ الفیَ فی المدةِ و انكرتِ المرأةُ او بالعكسِ او ادعی الرجلُ علی رجلٍ مجهولِ النسبِ انه ابنُه او عبدُه و انكرَ المجهولُ او بالعكسِ او اختصمَا فی ولاءِ العتاقةِ او ولاءِ الموالاةِ علی هذه الوجهِ او ادعتِ الامةُ علی مولاها انها ولدتْ منه ولداً و ادعاه و قد ماتَ الولدُ ولا یجری فی هذه المسألةِ العكسُ لان المولیٰ اذا ادعی ذلك تصیرُ ام وَلدٍ باقرارِه و لا اعتبرَ لانكارِ الامةِ و انما یستحلفُ عندهما لان النكولَ اقرارٌ لان الحلفَ واجبٌ علیه علی تقدیرِ صدقِه فی انكارِه فاذا

امتنعَ علمَ انه غیرُ صادقٍ فی انکارٍ اذ لو کان صادقاً لا قدم علی اداءِ الواجبِ و هو الحلفُ و اذا کان النکولُ اقرارٌ عندهما و الاقرارُ یجری فی هذه الامورِ فیحلفُ حتی اذا انکلَ یقضی بالنکولِ و لابی حنیفةَ رحمه اللّٰه تعالیٰ ان المرا کثیراً مایحترزُ عن الیمینِ الصادقةِ فیبذلُ شیًا و لا یحلفُ و اذا امکنَ حملُه علی البذلِ لا یثبتُ الاقرارُ بالشكِ فیحملُ علی البذلِ و البذلُ لا یجری فی هذه الاشیاءِ و یمکنُ ان یقالَ لما لم یجرِ البذلُ فی هذه الاشیاءِ لا یجعلُ النکولُ بدلًا فیحملُ علی الاقرارِ و فی فتاویٰ قاضی خان رحمه اللّٰه تعالیٰ ان الفتویٰ علی قولِهما فی النکاحِ.

## تشریح:

واذا صحت سال...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بیان کر رہے ہیں کہ جب دعوی اپنی تمام شرائط کے ساتھ صحیح ہو جائے تو قاضی مدعی علیہ سے کے بارے میں سوال کرے کہ یہ درست ہے یا نہیں ہے اگر مدعی علیہ اس کا اقرار کرے تو قاضی اس پر مدعی بہ کا فیصلہ کر دے یہاں لفظ ''قضی'' میں وسعت ہے کیوں کہ اقرار بنفسہ خود حجت ہے جب مدعی علیہ نے اقرار کر لیا تو اب قاضی کے فیصلے کی ضرورت نہیں رہی لیکن اقرار کی صورت میں فیصلہ اس لیے کروایا ہے تاکہ مدعی علیہ کو یہ اقرار لازم ہو جائے اور وہ اس سے اعراض نہ کرے اور اگر مدعی علیہ نے اس دعوی کا انکار کر دیا تو اب قاضی مدعی سے گواہ طلب کرے گا اگر مدعی گواہ حاضر کر دے تو قاضی اس کے دعوے کے مطابق فیصلہ کر دے اور اگر مدعی گواہی لانے سے عاجز آ جائے اور مدعی علیہ سے حلف کا مطالبہ کرے تو قاضی مدعی علیہ سے حلف لے گا اور اگر مدعی علیہ نے حلف لینے سے انکار کر دیا تو قاضی مدعی علیہ کے خلاف نکول کی وجہ سے فیصلہ کر دے گا اور مدعی بہ اس کو لازم کر دے گا اور حلف کو مدعی پر پیش نہیں کرے گا اور اگر مدعی علیہ نے حلف اٹھانے سے انکار کر دیا اور مدعی سے حلف لینے کا مطالبہ کیا تو مدعی سے حلف نہیں لیا جائے گا اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر مدعی علیہ نے حلف سے انکار کر دیا تو قاضی حلف مدعی پر پیش کرے گا اور ہمارے نزدیک مدعی پر حلف پیش کرنا بدعت ہے بدعت سے مراد ''نیا امر'' ہے بدعت سے مراد امر معلون نہیں ہے جو کہ عرف عام میں مشہور ہے کیوں کہ عرف عام والی بدعت تو کسی سے مروی نہیں ہوئی بخلاف مدعی پر حلف پیش کرنے کے کیوں کہ وہ ائمہ ثلاثہ سے مروی ہے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے سب سے قبل مدعی پر حلف پیش کر کے فیصلہ کیا تھا اور مدعی پر حلف پیش کرنا حدیث مشہور ''البینة علی المدعی و الیمین علی من انکر'' کے مخالف ہے۔ لہٰذا مدعی پر یمین پیش نہیں کی جائے گی۔

**فان نکل** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے نکول کی دو قسموں کی طرف اشارہ کیا ہے کہ کبھی قسم سے انکار حقیقی ہوتا ہے کہ مدعیٰ علیہ حلف سے انکار کردے اور کبھی حلف سے انکار حکمی ہوتا ہے کہ مدعیٰ علیہ انکار نہ کرے لیکن بلا کسی آفت کے خاموش ہوجائے آفت سے مراد گونگا اور بہرہ ہونا ہے اور قاضی کے لیے مستحب یہ ہے کہ اس پر تین مرتبہ قسم پیش کرے اور پھر فیصلہ کرے اور اگر قاضی نے صرف ایک مرتبہ یمین پیش کی اور فیصلہ کردیا تو یہ بھی جائز ہے۔

**و لا یحلف فی نکاح** ...... اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے سات صورتیں بیان کی ہیں جن میں منکر سے حلف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک نہیں لیا جائے گا اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک حلف لیا جائے گا۔

نکاح کی صورت یہ ہے کہ ایک نے شخص نے کسی عورت پر نکاح کا دعوی کیا اور عورت نے نکاح کا انکار کردیا یا عورت نے کسی مرد پر نکاح کا دعوی کیا اور مرد نے نکاح کا انکار کردیا۔

رجعت کی صورت یہ ہے کہ مرد نے اپنی بیوی پر طلاق اور عدت گزرنے کے بعد رجعت کا دعویٰ کیا اور بیوی نے رجعت کا انکار کردیا یا بیوی نے دعوی کیا کہ مرد نے عدت میں رجوع کرلیا تھا اور مرد نے اس کا انکار کیا۔

ایلاء کی صورت یہ ہے کہ مرد نے اپنی بیوی پر ایلاء کی مدت (جو کہ چار ماہ ہے) گزرنے کے بعد یہ دعوی کیا کہ میں نے مدت میں رجوع کرلیا تھا اور عورت نے رجوع کا انکار کردیا یا پھر عورت نے مرد پر دعوی کیا کہ تو نے مدت میں رجوع کرلیا تھا اور مرد نے رجوع کا انکار کردیا۔

رق اور نسب کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی مجہول النسب آدمی پر دعوی کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے یا میرا غلام ہے اور مجہول النسب شخص نے اس کا انکار کیا یا پھر مجہول النسب نے کسی آدمی پر دعوی کیا کہ یہ میرا باپ ہے یا آقا ہے اور اس شخص نے انکار کردیا۔

اور ولاء (ولاء وہ میراث ہے جس کا انسان کسی شخص کو آزاد کرنے کی وجہ سے جو اس کی ملک میں ہو مالک بنتا ہے (اصول الفقہ: ۵۴۷) میں چوں کہ عموم ہے یہ ولاء عتاقہ کو بھی شامل ہے اور ولاء موالاۃ (ولاء موالاۃ یہ ہے کہ انسان کسی دوسرے انسان سے عہد اپنے ذمے لے لے کہ اگر اس نے جرم کیا تو اس کا تاوان میرے ذمے ہے تو اب دوسرے شخص کے مرنے کے بعد اس کی میراث اس شخص کو ملے گی جس نے عہد لیا تھا (اصول الفقہ: ۵۱۳) کو بھی شامل ہے اس لیے ان دونوں کا شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی پر دعوی کیا کہ اس کی ولاء میرے لیے ہے اور دوسرے شخص نے اس کا

انکار کر دیا یا ایک شخص نے کسی پر دعویٰ کیا کہ یہ میرا مولی عتاقہ یا مولی موالاۃ ہے اور دوسرے نے انکار کر دیا۔

یہ وہ صورتیں ہیں جن میں دونوں جانب سے دعوی بھی ہے اور انکار بھی ہے، لیکن استیلاد کی صورت میں دعوی صرف باندی کی طرف سے ہوگا کہ باندی نے دعوی کیا کہ مولی سے میں نے بچہ جنا ہے اور مولی نے اس بچے کا دعوی کیا ہے اور وہ بچہ مرگیا ہے اور آقا نے انکار کر دیا اب اس میں مولیٰ کی طرف سے دعوی کی صورت نہیں ہوسکتی کیوں کہ اگر مولیٰ نے یہ دعوی کیا تو مولی کے دعوی کی وجہ سے نسب ثابت ہو جائے گا اور باندی کے انکار کا اعتبار نہ ہوگا تو اس مسئلے میں عکس نہیں ہے جیسا کہ ماقبل کے مسئلوں میں عکس تھا۔

صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان مسائل میں منکر سے حلف لیا جائے گا اس لیے کہ نکول (قسم سے انکار) اقرار ہے یعنی جب منکر قسم سے انکار کرے گا تو وہ مدعی کے دعوے کا اقرار کرنے والا ہوگا اس لیے کہ منکر پر حلف واجب ہوتا ہے تا کہ وہ اپنے انکار میں سچا ہو سکے یعنی منکر اگر اپنے انکار میں سچا ہے تو اس پر حلف واجب ہے اور اس حلف میں تین فائدے ہیں۔ (۱) اپنے آپ سے حلف کے ذریعے ضرر دور کرے گا۔ (۲) اس میں ثواب ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا نام زبان پر آئے گا۔ (۳) اپنے مال کو اپنی ملک پر باقی رکھے گا۔ جب حلف میں تین فائدے ہیں تو منکر کے حلف نہ اٹھانے سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وہ اپنے انکار میں سچا نہیں ہے اس لیے کہ اگر وہ سچا ہوتا تو حلف اٹھا لیتا جو کہ واجب ہے اور جب یہ منکر اپنے انکار میں سچا نہیں ہے تو یہ انکار کی وجہ سے مدعی بہ کا اقرار کر رہا ہے اور اقرار ان مذکورہ مسائل میں جاری ہوتا ہے۔ لہٰذا منکر سے حلف لیا جائے گا لہٰذا اگر منکر نے حلف اٹھانے سے انکار کر دیا تو قاضی اس پر مدعی بہ کا فیصلہ کر دے گا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کی دلیل شکل اول پر مبنی ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ نکول اقرار ہے (یہ صغریٰ ہے) اور اقرار ان مذکورہ مسائل میں جاری ہوتا ہے۔ (یہ کبری ہے اور اقرار حد اوسط ہے تو یہ نتیجہ نکلا) کہ نکول ان مسائل میں جاری ہوگا جب نکول ان مسائل میں جاری ہوگا تو استحلاف بھی جاری ہوگا اس لیے کہ استحلاف کا فائدہ ہے کہ استحلاف کا انکار کرنے کی وجہ سے نکول ثابت ہو جائے گا اور نکول اقرار ہے اور اقرار ان میں جاری ہوتا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان مسائل میں منکر سے حلف نہیں لیا جائے گا ان کی دلیل یہ ہے کہ نکول (قسم سے انکار) بذل ہے۔ بذل سے مراد یہاں جھگڑا چھوڑنا اور اس سے اعراض کرنا ہے کہ منکر نے حلف نہیں لیا تو وہ جھگڑے سے اعراض کر رہا ہے اور بذل سے مراد ھبہ اور تملیک نہیں ہے جیسا

کہ شارح رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت ''فیبذل شیئا'' سے سمجھ آ رہا ہے کہ مدعی علیہ قسم نہ لے اور کچھ خرچ کردے اور مدعی کو اس کا مالک بنادے یہ معنی مراد نہیں ہے۔

جب بذل سے مراد ھبہ اور تملیک نہیں ہے تو شارح رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت ''ان المرء کثیرا ما یحترز عن الیمین الصادقة فیبذل شیئا '' غلط فہمی پر مبنی ہے کہ بذل سے مراد ھبہ اور تملیک ہے اس لیے انسان سچی یمین سے بچنے کے لیے کچھ مال خرچ کردے گا جب یہ عبارت محل نظر ہے تو دلیل اس طرح ہے ) کہ نکول بذل ہے اور بذل ان مسائل میں جاری نہیں ہوتا جب نکول بذل ہے اور بذل کے ساتھ یمین واجب نہیں ہوتی لہٰذا نکول کے ساتھ یمین واجب نہیں ہے **و یمکن حمله**...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ نکول کو بذل پر حمل کرنا ممکن ہے تو اس کو اقرار پر محمول نہیں کریں گے اقرار پر محمول نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اقرار پر محمول کرنے کی وجہ سے منکر اپنے انکار سابق میں بھی جھوٹا ہو جائے گا کہ پہلے اس نے انکار کیا اور اگر ہم نے نکول کو اقرار بنادیا تو انکار کے بعد اقرار ہوگا اور مسلمان آدمی کا جھوٹا ہونا لازم آئے گا اور مسلمان کو جھوٹ سے بچانے کے لیے ہم نے نکول کو بذل پر محمول کیا ہے کہ بذل پر محمول کرنے کی وجہ سے جھگڑا ختم ہو جائے گا تو جب نکول بذل ہے اور بذل ان مسائل میں جاری نہیں ہوتا جب ان مسائل میں بذل جاری نہیں ہوتا تو ان میں نکول سے فیصلہ بھی نہیں کرسکتے جب نکول سے فیصلہ نہیں کرسکتے تو حلف بھی نہیں لیں گے کیوں کہ حلف کا فائدہ نہیں ہے اس لیے کہ حلف نہ اٹھانے کی صورت میں نکول لازم آئے گا اور نکول سے فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ لہٰذا حلف نہیں لیا جائے گا۔

**و یمکن ان یقال** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ اس بات پر اشکال کر رہے ہیں کہ نکول کو بذل پر محمول کیا ہے اور یہ محمول کرنا درست نہیں ہے اس لیے کہ جب بذل ان اشیاء میں جاری نہیں ہوتا تو نکول کو بذل پر محمول نہ کیا جائے جیسا کہ امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے کیا ہے بلکہ نکول کو اقرار پر محمول کرنا چاہیے جیسا کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ محمول کیا ہے۔

**وحدٍ ولعانٍ كما اذا ادعىٰ رجلٌ على رجلٍ اٰخرَ انك قذفتَني بالزنا و عليك الحدُّ لا يستحلفُ بالاجماعِ و كذا اذا ادعتِ المرأةُ على الزوجِ انك قذفتني بالزنا و عليك اللعانُ. و حلف السارقُ و ضمنَ ان نكلَ و لم يقطعْ لانَ المالَ يلزمُ بالنكولِ لا القطعُ. و كذا الزوجُ اذا ادعتِ المرأةُ طلاقاً قبل الدخولِ لانه يحلفُ في الطلاقِ اجماعاً فان نكلَ ضمنَ نصفَ مهرِها و كذا في النكاحِ اذا ادعتْ هي مهرَها اي اذا**

ادعتِ المرأۃُ النکاحَ و طلبتِ المالَ کالمهرِ او النفقةِ فانکر الزوجُ یحلفُ فان نکلَ یلزمُ المالُ و لا یثبتُ الحلُ عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ لان المالَ یثبتُ بالنکولِ لا الحلُ و فی النسبِ اذا ادعی حقّ کارثٍ و نفقةٍ ای یحلفُ فی دعویٰ النسبِ اذا ادعی المدعی مالاً فیثبتَ بالنکولِ المالُ لا النسبُ عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ و غیر هما کالحجرِ فی اللقیطِ و امتناعِ الرجوعِ فی الهبةِ. و کذا منکر القود ای یحلفُ اجماعاً لانه حقُ العبادِ فان نکلَ فی النفسِ حبس حتی یقرَ او یحلفَ و فیما دونها یقتصُ فان الاطرافَ بمنزلةِ الاموالِ فیجری فیها البذلُ بخلافِ النفسِ هذا عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ و عندهما یلزمُ الارشُ فی النفسِ و ما دونها فان النکولَ اقرارٌ فیه شبهةٌ فلا یثبتُ به القصاصُ بل یلزمُ المالُ.

## تشریح:

و حد و لعان ...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بیان کرر ہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر حد کا دعویٰ کیا مثلاً ایک شخص نے دوسرے کو کہا کہ تو نے مجھے زنا کی تہمت لگائی ہے اور اب تجھ پر حد قذف ہے اور اس شخص نے انکار کیا تو اب منکر سے بالا جماع حلف نہیں لیا جائے گا اسی طرح اگر ایک عورت نے اپنے شوہر کو کہا کہ تو نے مجھے زنا کی تہمت لگائی ہے۔ لہٰذا تجھ پر لعان ہے اور شوہر نے انکار کیا کہ اس نے زنا کی تہمت نہیں لگائی تو شوہر سے حلف نہیں لیا جائے گا۔ اب منکر سے حلف نہ لیا جانا امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب پر تو ظاہر ہے کہ نکول بذل ہے اور بذل ان اشیاء میں جاری نہیں ہوتا لہٰذا حلف لازم نہیں ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے مذہب پر بھی منکر سے حلف نہیں لیا جائے گا اس لیے کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ ایسا اقرار ہے جس میں شبہہ ہے اور شبہہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے اور لعان حد کے معنی میں ہے۔ لہٰذا اس سے حلف نہیں لیا جائے گا۔

و حلف السارق ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کرر ہے ہیں کہ ایک شخص کی کسی نے چوری کر لی اور مالک نے چور پر دعویٰ کیا اور چور نے انکار کیا تو اب چور سے حلف لیا جائے گا تو اب اگر چور نے حلف سے انکار کر دیا تو مال کا ضامن ہوگا اور اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اس لیے کہ چور کے فعل سے دو چیزیں واجب ہوتی ہیں۔ (۱) ضمانِ مال۔ (۲) قطعِ ید، اور نکول کی وجہ سے ضمان لازم ہوگا اور قطع ید لازم نہ ہوگا اس لیے کہ نکول میں شبہہ ہے اور شبہہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔

**و کذا الزوج** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کرر ہے ہیں کہ ایک عورت نے شوہر پر دعوی کیا کہ تم نے مجھے دخول سے قبل طلاق دی ہے اور شوہر نے اس کا انکار کیا تو اب اس سے حلف لیا جائے گا اگر شوہر نے حلف سے انکار کردیا تو اس کو نصف مہر کا ضامن بنایا جائے گا۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس مسئلے کو قبل دخول کی طلاق سے معلق کیا ہے تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ کل مہر اور نصف مہر کا دعوی برابر ہے۔

**و کذا فی النکاح** ...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کرر ہے ہیں کہ اگر ایک عورت نے کسی شخص کے خلاف نکاح کا دعوی مال کے ساتھ کیا کہ اس شخص نے مجھ سے نکاح کیا ہے اور اس کے ذمے میرا مہر یا نفقہ ہے اور مرد نے نکاح کا انکار کیا تو مرد سے حلف لیا جائے گا اگر مرد نے حلف سے انکار کردیا تو اس کو مال لازم ہوگا اور حلت ثابت نہ ہوگی یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے اس لیے کہ نکول کی وجہ سے مال ثابت ہو جائے گا اور نکاح ثابت نہ ہوگا لہٰذا حلت ثابت نہ ہوگی جب کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک مال اور نکاح دونوں ثابت ہو جائیں گے۔

**و فی النسب اذا ادعی** ...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کرر ہے ہیں کہ ایک شخص نے دوسرے پر دعوی کیا کہ تو میرا بھائی ہے اور ہمارے باپ نے تیرے پاس مال چھوڑا تھا اس مال میں میرا بھی حصہ ہے اور مدعی علیہ نے انکار کیا تو اب اس سے حلف لیا جائے گا اگر اس نے حلف سے انکار کردیا تو مال ثابت ہو جائے گا اور نسب امام ابوحنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ثابت نہ ہوگا کیوں کہ نکول کی وجہ سے مال ثابت ہوتا ہے نسب ثابت نہیں ہوتا جب کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک نسب اور مال دونوں ثابت ہو جائیں گے۔

**و غیرھما کالحجر** ...... اس عبارت میں دو مسئلے بیان کیے ہیں کہ ایک شخص کو کہیں سے ایک بچہ ملا اور ایک عورت نے دعویٰ کیا کہ یہ بچہ میرا بھائی ہے اور اس کو سنبھالنے کی میں حق دار ہوں اور مرد نے اس دعوی کا انکار کیا تو اب مرد سے حلف لیا جائے گا اگر مرد نے حلف نہ لیا تو عورت کو بچہ سنبھالنے کا حق ہوگا، لیکن نسب ثابت نہ ہوگا۔

دوسرا مسئلہ یہ بیان کیا ہے کہ ایک شخص نے کسی کو کوئی شئی ھبہ کی اور ھبہ کرنے کے بعد اس کو واپس لینا چاہا تو موہوب لہ نے کہا کہ تو میرا بھائی ہے (کتاب الھبہ میں یہ مسئلہ آئے گا کہ اگر ذی رحم محرم کو ہبہ کیا جائے تو اس کے ہبہ سے رجوع نہیں کیا جا سکتا) لہٰذا تو مجھ سے ہبہ واپس نہیں لے سکتا اور واہب نے انکار کیا تو اس سے حلف لیا جائے گا اگر حلف سے انکار کردیا تو ہبہ کا رجوع ممتنع ہو جائے گا اور نسب ثابت نہ ہوگا۔

و کذا منکرا لقود...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے دوسرے پر نفس یا عضو میں قصاص کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے قصاص کا انکار کیا تو مدعی علیہ سے دونوں صورتوں میں (خواہ دعوی نفس کے قصاص کا ہو یا عضو کے قصاص کا ہو) حلف لیا جائے گا اور اگر مدعی علیہ نے حلف سے انکار کر دیا تو دیکھا جائے گا اگر دعوی نفس کے قصاص کا تھا تو پھر مدعی علیہ کو قید کر لیں گے یہاں تک کہ مدعی علیہ قصاص کے دعوے کا اقرار کر لے یا حلف اٹھا لے اور اگر نکول عضو کے قصاص کی صورت میں ہے تو پھر مدعی علیہ سے قصاص لے لیا جائے گا کیوں کہ اعضاء اموال کے مرتبے پر ہیں تو جس طرح اموال میں بذل جاری ہوتا ہے اسی طرح اعضاء میں بھی بذل جاری ہوگا یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے۔

صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک دونوں صورتوں (خواہ نکول نفس کے قصاص کے دعوی میں ہو یا عضو کے قصاص کے دعوی میں ہو) مدعی علیہ سے تاوان لیا جائے گا کیوں کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک نکول ایسا اقرار ہے جس میں شبہہ ہے جب اس میں شبہہ ہے تو اس کی وجہ سے قصاص ثابت نہ ہوگا بلکہ مال لازم ہوگا۔

**فان قال لی بینةٌ حاضرةٌ ای فی المصرِ حتیٰ لو قالَ لا بینةَ لی او شهودی غیبٌ یحلفُ و لا یکفلُ و طلبَ حلفَ الخصمِ لا یحلفُ و یکفلُ بنفسِه ثلثةَ ایامٍ فان ابی لازمَه ای ان ابی الخصمُ عن اعطاءِ الکفیلِ لازمه المدعی ثلثةَ ایامٍ ثم عطفَ علی الضمیرِ المنصوبِ فی لازمَه قوله والغریبَ قدرَ مجلسِ الحکمِ ای لازمَ المدعی الغریبَ مقدارَ ما یکونُ القاضی جالسًا فی المحکمةِ و لا یکفلُ الا الی اٰخرِ المجلسِ ای ان اخذَ منه الکفیلُ لا یوخذُ الا الی اٰخرِ مجلسِ الحکمِ فان اتی البینةَ فبها و الا یحلفُه ان شاءَ او یدعه .و الحلفُ باللّٰهِ، لا بالطلاقِ و الاعتاقِ فان الح الخصمَ قیل صح بهما فی زمانِنا ای جاز للقاضی ان یحلفَه بالطلاقِ و العتاقِ، و یغلظُ بصفاتِه نحو باللّٰهِ الطالبِ الغالبِ المدرکِ الملکِ الحیِ الذی لا یموتُ ابداً و نحو ذلك.لا بالزمانِ و المکانِ هذا عندنا و عند الشافعی رحمه اللّٰه تعالیٰ یغلظُ بالزمانِ کبعد صلوٰةِ العصرِ یومَ الجمعةِ و بالمکانِ کالمسجدِ الجامعِ عند المنبرِ .و یحلفُ الیهودی باللّٰهِ الذی انزلَ التوراةَ علی موسیٰ علیه السلام و النصرانی الی باللّٰهِ الذی انزل الانجیلَ علی عیسیٰ علیه السلام و المجوسی باللّٰه الذی خلقَ النارَ و الوثنی**

باللّٰه . و لا يحلفونَ في معابدِ هم .

## تشریح:

فان قال لی ...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کرر ہے ہیں کہ جب ایک شخص نے دعویٰ کیا اور قاضی نے مدعی سے گواہی طلب کی تو مدعی نے کہا کہ میرے گواہ شہر میں موجود ہیں اور مدعی نے کہا کہ آپ مدعی علیہ سے حلف لے لیں تو اب قاضی مدعی علیہ سے حلف نہ لے گا اور مدعی علیہ سے اس کی ذات کا تین دن تک کفیل لے لے اور اگر مدعی علیہ نے کفیل دینے سے انکار کر دیا تو مدعی، مدعی علیہ کو لازم پکڑے گا تا کہ مدعی کا حق ضائع نہ ہو جائے لیکن اگر مدعی علیہ مسافر ہو تو اس کو صرف مجلس قضاء کے وقت تک لازم پکڑے گا اور اگر مسافر سے کفیل لے تو مجلس قضاء کے وقت تک کا کفیل لے گا اگر مدعی نے اتنے وقت میں گواہ پیش کر دیئے تو صحیح ہے ورنہ چاہے تو مدعی علیہ سے حلف لے لے چاہے تو اس کو چھوڑ دے۔

و الحلف باللّٰه ...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ حلف اللہ کے نام کے ساتھ لیا جائے گا اور اللہ کے نام میں اس کی صفات بھی داخل ہیں۔ لہٰذا صفات کی قسم لینا بھی صحیح ہے اور طلاق اور عتاق کی قسم لینا درست نہیں ہے کہ قاضی مدعی علیہ سے یوں کہے کہ تو قسم اٹھا کہ اگر مدعی اپنے دعوی میں سچا ہے تو میری بیوی کو طلاق ہے یا میرا غلام آزاد ہے لیکن اگر مدعی، مدعی علیہ کو طلاق اور عتاق کی قسم پر مجبور کرے تو اب ہمارے زمانے میں کہا گیا ہے کہ قاضی مدعی علیہ سے طلاق اور عتاق پر حلف لے لے اس لیے کہ لوگ اللہ کے نام کی جھوٹی قسم اٹھانے کی پرواہ نہیں کرتے۔

و يحلفُ على الحاصلِ في البيعِ و النكاحِ نحو باللّٰهِ ما بينكما بيعٌ قائمٌ او نكاحٌ قائمٌ في الحالِ و في الطلاقِ ما هي بائنٌ منك الأن و في الغصبِ ما يجبُ عليك ردُه لا على السببِ باللّٰهِ ما بعتَه و نحو مثل باللّٰهِ ما نكحتُها و باللّٰه ما طلقتُها و باللّٰهِ ما غصبتُه لان هذه الاسبابِ ترتفعُ بان باعَ شيئًا ثم تقايلا فان حلفَ على السبب يتضررُ المدعى عليه هذا عند ابى حنيفة و محمد و عند ابى يوسف رحمهم اللّٰه تعالىٰ يحلفُ على السببِ في جميعِ ذلك الا عند تعريضِ المدعى عليه بان يقول ايها القاضى لا تحلفُنى على السببِ فان الانسانَ قد يبيعُ ثم يقبلُ و يطلقُ ثم يتزوجُ و قيل ينظرُ الى انكارِ المدعى عليه فان انكرَ السببَ يحلفُ عليه و ان انكرَ

الحکمَ یحلفُ علی الحاصلِ هذا ما قالوا و القائلُ ان یقول ینبغی ان یحلفَ علی السببِ دائماً و ان عرضَ المدعی علیه فلا اعتبارَ لذلك التعریضِ لان غایةَ ما فی البابِ انه قد وقع البیعَ ثم وقعَ الا قالةُ ففی دعوی الا قالةِ یصیرُ المدعی علیه مدعیاً فعلیه البینةُ علی الاقالةِ فان عجزَ فعلی المدعی الیمینُ.

## تشریح:

و یحلف علی الحاصل ......(حاصل وہ شئی ہے جو باقی رہے اور ثابت رہے اور سبب وہ ہے جو حکم یا کسی شئی تک لے کر جائے ،مثال کے طور پر صفی اللہ نے محب اللہ کو ایک کتاب فروخت کی اور محب اللہ نے اس کتاب پر قبضہ کرلیا اور اس کتاب کا مالک بن گیا تو اب یہاں بیع سبب ہے کیوں کہ بیع مالک بننے کا سبب ہے اور جب محب اللہ اس شئی کا مالک ہے تو محب اللہ کے پاس جب تک یہ کتاب رہے گی اور محب اللہ یہ کتاب صفی اللہ کو واپس نہیں کرے گا تو ان دونوں کے درمیان بیع قائم رہے گی تو یہ بیع کا قائم رہنا حاصل ہے کہ بیع کرنا جو سبب تھا اس کا حاصل یہ ہے کہ بیع اب تک قائم ہے۔

یہاں جو مسئلہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے بیان کیا ہے وہ یمین کی کیفیت کے بارے میں ہے کہ یمین کس طرح لی جائے گی کہ یمین سبب کے بارے میں لی جائے گی یا حاصل کے بارے میں لی جائے گی تو یہ بات جاننی چاہیے کہ دعوی کی دو صورتیں ہیں کہ دعوی سبب سے مطلق ہوگا یا دعوی سبب سے مقید ہوگا دعوی کے سبب سے مطلق ہونے کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص غلام یا باندی کا دعوی کرے اور مدعی علیہ انکار کرے تو ایسے دعوے میں اتفاقی طور پر حکم پر حلف لیا جائے گا پس مدعی علیہ اس طرح حلف اٹھائے گا ''باللہ ما هذا العبد لفلان ''اور اگر دعوی سبب سے مقید ہو اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ فلاں نے مجھ سے ہزار روپے غصب کیے ہیں اور مدعی علیہ نے انکار کیا تو ایسے دعوے میں طرفین کے نزدیک حاصل پر حلف اٹھائے گا اس کی صورت یہ ہے کہ یوں کہے'' باللہ ماله علی هذا الالف التی ادعی ''اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک سبب پر حلف لیا جائے گا جس کی صورت یہ ہے''باللہ ما غصب الفا''۔

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے بیع، نکاح، طلاق، غصب کی مثال بیان کی ہے کہ طرفین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک نکاح میں مدعی علیہ سے اس طرح حلف لیا جائے گا کہ "باللہ ما بیننا نکاح قائم''یعنی حاصل

پر حلف لے گا کہ عقدِ نکاح جو نکاح کے قیام کا سبب ہے اس عقدِ نکاح پر حلف نہیں لیا جائے گا بلکہ حاصل (قیامِ نکاح) پر حلف لیا جائے گا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک سبب پر حلف لیا جائے گا کہ اس طرح حلف لے ''بالله ما نكحت'' طلاق کے دعوے میں طرفین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک مدعیٰ علیہ یوں حلف لے گا۔ ''بالله ما هي بائن منك الآن'' یہ حاصل پر حلف ہے کہ فی الحال عورت بائنہ اس وقت ہوگی جب اس کا سبب طلاق دینا پایا گیا ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک سبب پر حلف لیا جائے گا کہ اس طرح حلف لے ''بالله ما طلقتها'' پر حلف لیا جائے گا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک سبب پر حلف لیا جائے گا کہ اس طرح حلف لے ''بالله ما طلقها''

غصب کے دعوے میں طرفین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک مدعیٰ علیہ یوں حلف لے گا۔ ''بالله ما يجب على رده'' دوسری کتب فقہ میں مذکور ہے کہ مدعیٰ علیہ یوں حلف لے گا ''بالله ما يجب على رده و لا بدله و لا مثله و لا شئى من ذلك'' اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مدعیٰ علیہ یوں حلف لے گا ''بالله ما غصبت''۔

بیع کے دعوے میں طرفین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک مدعیٰ علیہ یوں حلف لے گا ''بالله ما بيننا بيع قائم في الحال'' یہ حاصل پر حلف ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یوں حلف لے گا ''بالله ما بعته۔

طرفین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک حاصل پر حلف لیا جائے گا اس کی دلیل ''لان هذه ...... سے بیان کی ہے کہ سبب مرتفع ہو جاتا ہے یعنی سبب دائمی نہیں ہے کیوں کہ ممکن ہے دو شخصوں کے درمیان عقدِ بیع ہوا ہو، لیکن بعد میں دونوں نے اقالہ کر لیا ہو جب سبب مرتفع ہو جاتا ہے تو بیع اور نکاح وغیرہ میں ہم نے اگر سبب پر حلف لیا کہ مدعیٰ علیہ سے کہا جائے کہ بیع کے ہونے یا نہ ہونے پر حلف اٹھاؤ نکاح کے ہونے یا نہ ہونے پر حلف اٹھاؤ تو ظاہر بات ہے کہ جب سبب مرتفع ہو جاتا ہے تو ممکن ہے کہ بیع کے بعد اقالہ ہو گیا ہو اس وجہ سے مدعیٰ علیہ جو بیع کا منکر ہے وہ بیع کے نہ ہونے پر حلف نہیں اٹھائے گا تو یہ نکول ہے اور قاضی نکول کی وجہ سے مدعیٰ علیہ کے خلاف فیصلہ کر دے گا جس کی وجہ سے مدعیٰ علیہ کو ضرر ہوگا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل آپ علیہ السلام کا یہ ارشاد مبارک ہے ''بالله ما قتلتموه و لا علمتم له قاتلا'' تو یہاں آپ علیہ السلام نے سبب پر حلف لیا ہے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تمام مسائل میں سبب پر حلف لیا جائے گا مگر جب مدعیٰ علیہ تعریض کرے تعریض سے مراد یہ ہے کہ سامع متکلم کی مراد بغیر صراحت کے سمجھ جائے جیسے مدعیٰ علیہ یوں کہے ''ايها القاضي لا تحلفني على

**السبب فان الانسان قد یبیع ثم یقیل** ''(اے قاضی، آپ مجھ سے سبب پر حلف نہ لیں کیوں کہ انسان کبھی بیع کرتا ہے پھر اقالہ کر لیتا ہے) اب یہ جملہ تعریض ہے کہ مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان بیع ہوئی تھی اور پھر اقالہ ہو گیا تھا تو اب مدعی علیہ چوں کہ سبب (عقد بیع) کے نہ ہونے پر حلف نہیں اٹھا سکتا کیوں کہ سبب (عقد بیع) ہوا تھا پھر اقالہ ہو گیا تھا تو سبب پر حلف اٹھانے میں مدعی علیہ کو ضرر ہے اس لیے مدعی علیہ اس جملے کے ذریعے قاضی کو یہ بات اشارۃً سمجھا رہا ہے کہ ہمارے درمیان بیع ہوئی تھی اور اقالہ ہوا تھا اس لیے آپ مجھ سے سبب پر حلف نہ لیں اسی طرح اگر مدعی طلاق کا دعوی کر رہا ہے اور مدعی علیہ طلاق کا منکر ہے اور مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان عقد طلاق ہوا تھا، لیکن پھر عقد نکاح ہو گیا تھا تو اس لیے مدعی علیہ سبب (عقدِ طلاق) کے نہ ہونے پر حلف نہیں لے سکتا اس لیے وہ قاضی کو تعریض کر رہا ہے'' **یطلق ثم یتزوج** '' کہ انسان طلاق دیتا ہے پھر شادی کر لیتا ہے لہٰذا اے قاضی! آپ مجھ سے عقد طلاق کے نہ ہونے پر حلف نہ لیں لہٰذا امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تمام مسائل میں سبب پر حلف لیا جائے گا، لیکن جب مدعی علیہ تعریض کرے تو پھر قاضی حاصل پر حلف لے گا تا کہ مدعی علیہ کو ضرر نہ ہو اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ نے حاصل پر حلف لینے کے لیے تعریض کا اعتبار کیا ہے کہ مدعی علیہ اشارۃً یہ بات کہے جس سے مقصود یہ ہو کہ مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان عقد ہوا تھا اور پھر عقد فسخ ہو گیا کیوں کہ اگر مدعی علیہ نے قاضی کو صراحۃً یہ بات کہہ دی کہ میرے اور مدعی کے درمیان عقد ہوا تھا اور پھر فسخ ہو گیا تو اب یہ مدعی علیہ عقد کے فسخ ہونے کے بارے میں مدعی بن جائے گا اور اس کو گواہی لازم ہو جائے گی اس لیے ''مدعی علیہ اشارۃً یہ کلام کر رہا ہے تا کہ اس کو کوئی شئی لازم نہ ہو۔

**و قیل ینظر** ...... سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کی دوسری روایت کا بیان ہے کہ مدعی علیہ کے انکار کو دیکھا جائے گا اگر مدعی علیہ سبب کا انکار کر رہا ہو تو سبب پر حلف لیا جائے گا مثلاً مدعی علیہ یوں کہے کہ میں نے بیع نہیں کی اب مدعی علیہ سے سبب پر حلف لیا جائے اور اگر مدعی علیہ یوں کہے کہ ہمارے درمیان کوئی بیع کا معاملہ نہیں ہوا ہے تو مدعی علیہ سے حاصل پر حلف لیا جائے۔

**ولقائل ان یقول** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب پر ہونے والے اعتراض کو بیان کر رہے ہیں کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مدعی علیہ سے سبب پر حلف لیا جائے گا مگر جب مدعی علیہ تعریض کرے تو حاصل پر حلف لیا جائے گا اعتراض یہ ہے کہ مناسب ہے کہ تمام اشیاء میں سبب پر حلف لیا جائے اور مدعی علیہ کی تعریض کا اعتبار نہ کیا جائے بلکہ دونوں صورتوں میں

(خواہ مدعی علیہ تعریض کرے یا نہ کرے) سبب پر حلف لیا جائے کیوں کہ انتہائی بات یہی ہو سکتی ہے کہ مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان عقد بیع ہوا ہوا اور پھر اقالہ ہو گیا ہو تو جب مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان عقد بیع ہوا ہے اور بعد میں اقالہ ہو گیا ہے تو مدعی علیہ سبب پر حلف اٹھا لے اور اقالے کے بارے میں مدعی علیہ، مدعی بن جائے گا جب وہ مدعی بن جائے گا تو اس کے ذمے اقالے پر گواہ پیش کرنا لازم ہوں گے اگر مدعی علیہ (جو اقالے میں مدعی ہے) اقالے پر گواہی نہ پیش کر سکے تو مدعی (جو اقالے کے دعوے میں مدعی علیہ ہے) کے ذمے یمین ہے لہٰذا جب اس کے ذمے یمین ہے تو اب اگر اس نے یمین سے انکار کر دیا تو مدعی علیہ (جو اقالے کے بارے میں مدعی ہے) اس پر ضرر نہ ہوگا جب اس کو ضرر نہ ہوگا تو مدعی علیہ (جو اقالے کے بارے میں مدعی ہے) سے سبب پر ہی حلف لیا جائے گا۔

**الا اذا تركَ النظرَ للمدعي يحلفُ على السببِ كدعوى الشفعةِ بالجوارِ و نفقةِ المبتوتةِ و الخصمُ لا يراهما اى يحلفُ على الحاصلِ الا ان يلزمَ من الحلفِ على الحاصلِ تركُ النظرِ للمدعي فحٍ يحلفُ على السببِ كدعوى الشفعةِ بالجوارِ فانه يمكنُ ان يحلفَ على الحاصلِ انه لا يجبُ الشفعةُ بناءً على مذهبِ الشافعي رحمه اللّٰه تعالىٰ فان الشفعةَ لا تثبتُ بالجوارِ عنده فيحلفُ المشترى على السببِ باللّٰه ما اشتريتُ هذه الدارَ و كذا اذا ادعتِ النفقةَ بالطلاقِ البائنِ كالخلعِ مثلا فانه لا يجبُ النفقةُ عند الشافعي رحمه اللّٰه تعالىٰ و تجبُ عندنا فان حلفَ باللّٰه ما تجبُ عليك النفقةُ فربما يحلفَ على مذهبِ الشافعي رحمه اللّٰه تعالىٰ فيحلفُ على السببِ باللّٰه ما طلقتُها طلاقًا بائنًا.**

## تشریح:

**الا اذا**......اس عبارت کا استثناء **یحلف علی الحاصل** ......طرفین رحمہما اللہ تعالیٰ کے مذہب کے مطابق ہے کہ طرفین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک تمام اشیاء میں حاصل پر حلف لیا جائے گا لیکن جب ایسی صورت ہو کہ حاصل پر حلف لینے سے مدعی کے لیے نظر ختم ہو جائے تو اس وقت سبب پر حلف لیا جائے گا تو اس کے تحت اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے دو مسئلے ذکر کیے ہیں۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے پڑوسی ہونے کی وجہ سے دوسرے شخص پر شفعہ کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے شفعہ کے ثبوت کا انکار کیا تو اب حاصل پر حلف نہیں لیا جائے گا کیوں کہ ممکن ہے کہ مدعی علیہ امام شافعی رحمہ

اللہ تعالیٰ کے مذہب کے مطابق حاصل پر حلف اٹھالے ''باللّٰہ لا یجب الشفعة فی الحال'' (اللہ کی قسم فی الحال شفعہ واجب نہیں ہے) کیوں امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک پڑوسی کو شفعہ کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ لہٰذا مدعی علیہ حاصل پر حلف اٹھا سکتا ہے اس لیے مدعی علیہ سے شفعہ کے سبب پر حلف لیا جائے گا کہ ''باللّٰہ ما اشتریت ھذہ الدار'' (اللہ کی قسم میں نے یہ گھر نہیں خریدا)

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت نے کسی مرد پر دعویٰ کیا کہ اس نے مجھے طلاق بائنہ دی ہے اور مجھے نفقہ نہیں دے رہا ہے اور مدعی علیہ نے نفقہ کے ثبوت کا انکار کیا تو اب مدعی علیہ سے حاصل پر حلف نہیں لیا جائے گا کیوں ممکن ہے کہ مدعی علیہ، امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب پر حلف اٹھالے ''باللّٰہ ما تجب علی النفقة فی الحال'' (اللہ کی قسم مجھ پر فی الحال نفقہ واجب نہیں ہے) کیوں کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جس عورت کو طلاق بائنہ دی گئی ہو تو اس کو نفقہ نہیں ملے گا لہٰذا مدعی علیہ حاصل پر حلف اٹھا سکتا ہے اس لیے مدعی علیہ سے سبب پر حلف لیا جائے گا۔ ''باللّٰہ ما طلقتھا طلاقا بائنا'' (اللہ کی قسم میں نے اس کو طلاق بائنہ نہیں دی ہے)۔

**وکذا فی سببٍ لا یرتفعُ کعبدٍ مسلمٍ یدعی عتقَه فان المولی یحلفُ باللّٰہ ما اعتقتُه فانه لا ضرورةَ الی الحلفِ علی الحاصلِ لان السببَ لایمکنُ ارتفاعُه فان العبدَ المسلمَ اذا اعتقَ لا یسترقُ. و فی الامةِ و العبدِ الکافرِ علی الحاصلِ لان السببَ قدیر تفعُ فیهما اما فی الامةِ فبالردةِ و اللحاقِ الی دارِ الحربِ ثم السبیُ و اما فی العبدِ الکافرِ فینقضُ العهدُ و اللحاقُ الی دارِ الحربِ ثم السبیُ. و یحلفُ علی العلمِ من ورثَ شیئًا فادعاه اٰخرُو علی البتاتِ ان وهب له او اشتراه البنات القطع فالموهوب له و المشتری یحلفان باللّٰہ لیس هذا ملکًا لك فعدمُ الملكِ مقطوعٌ به بخلافِ الوارثِ فانه یحلفُ باللّٰہ لا اعلم انه ملك لك فانه ینفی العلمَ بالملكِ و عدمُ الملكِ لیس مقطوعاً به فی کلامِه. و صحَ فداءُ الحلفِ والصلحُ منه و لا یحلفُ بعدُ ای اذا توجه الحلفُ فقال اعطیتُ هذه العشرة فداءً من الحلفِ و قبل الاٰخرُ و قال المدعی صالحتُ عن دعوی الحلفِ علی کذا و قبلَ الاٰخرُ صحَ و سقطَ حقُ الحلفِ.**

## تشریح:

**و کذا فی سبب** ...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر کسی حکم کا سبب ایسا ہو جو مرتفع نہ ہو تو اس صورت میں بھی حلف سبب پر لیا جائے گا کیوں کہ حاصل پر حلف لینے کی وجہ یہ تھی کہ سبب مرتفع ہو جاتا ہے لہٰذا سبب پر حلف لینے کی وجہ سے مدعی علیہ کو ضرر ہوگا اس لیے حاصل پر حلف لیا جائے گا لیکن جب سبب ایسا ہے جو مرتفع نہیں ہوتا تو اس وقت سبب پر حلف لیا جائے گا۔ جیسے کسی شخص کا مسلمان غلام تھا پھر غلام نے یہ دعویٰ کیا کہ مولیٰ نے مجھے آزاد کر دیا ہے اور مولیٰ نے انکار کیا تو اب مولیٰ سے سبب پر حلف لیا جائے گا کہ "**باللہ ما اعتقتہ**" (اللہ کی قسم میں نے اس کو آزاد نہیں کیا) کیوں کہ یہاں سبب (مسلمان غلام کو آزاد کرنا) مرتفع نہیں ہو سکتا کہ مسلمان غلام آزادی کے بعد دوبارہ غلام نہیں بن سکتا لہٰذا حاصل پر حلف لینے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ سبب پر حلف لینا کافی ہے۔

**و فی الامۃ و العبد الکافر** ...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر کسی شخص کی ایک باندی ہو یا کافر غلام ہو پھر یہ باندی یا غلام آزادی کا دعوے کرے اور مولیٰ نے اس کا انکار کیا تو اب مولیٰ سے سبب پر حلف نہیں لیا جائے گا جیسا کہ مسلمان غلام کی صورت میں لیا جاتا ہے بلکہ مولیٰ سے حاصل پر حلف لیا جائے گا کیوں کہ باندی اور کافر غلام میں آزادی مرتفع ہو سکتی ہے بہر حال باندی میں آزادی مرتفع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ آزاد باندی مرتد ہو جائے اور دار الحرب چلی جائے پھر دار الحرب سے اس کو قید کر کے دار الاسلام میں لایا جائے تو اب یہ آزادی ختم ہو گئی اور یہ دوبارہ باندی بن گئی ہے لہٰذا سبب مرتفع ہو گیا تو جب سبب ایسا ہو جو مرتفع ہو جاتا ہو تو حاصل پر حلف لیا جائے گا اور کافر غلام کی صورت میں آزادی مرتفع ہونے کی یہ صورت ہے کہ غلام عہد کو توڑ دے اور دار الحرب چلا جائے اور پھر وہاں سے دوبارہ قید ہو کر دار الاسلام آجائے تو اب یہ دوبارہ غلام بن جائے گا۔ لہٰذا سبب مرتفع ہو سکتا ہے تو مولیٰ سے دونوں صورتوں میں حاصل پر حلف لیا جائے گا۔

**و یحلف علی العلم** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کا ضابطہ یہ ہے کہ دعویٰ مدعی علیہ کی طرف کسی کے واسطے سے منسوب ہوگا یا براہ راست منسوب ہوگا اگر دعویٰ کسی کے واسطے سے منسوب ہو تو مدعی علیہ سے علم پر حلف لیا جائے گا جیسے ایک شخص کسی شئی کا اپنے والد کی طرف سے وارث بنا اور کسی دوسرے نے دعویٰ کیا کہ یہ شئی میری ہے تو اب یہ دعویٰ مدعی علیہ کی طرف والد کے واسطے سے منسوب ہے۔ لہٰذا اب مدعی علیہ علم پر حلف اٹھائے گا "**باللہ لا اعلم انہ ملک لک**" تو اب مدعی علیہ نے اپنے حلف میں ملک کے علم کی نفی کی ہے اور ملک کا نہ ہونا اس کے کلام سے ثابت نہیں

ہو رہا ہے اور اگر دعوی مدعی علیہ کی طرف براہ راست منسوب ہو تو وہ یقین پر حلف اٹھائے گا جیسے ایک شخص کو کسی نے ہبہ کیا یا اس نے کسی سے کوئی شئی خریدی اور بعد میں کسی نے اس شئی پر دعوی کر دیا تو اب وہ مدعی علیہ یقین پر حلف اٹھائے گا ''**باللہ لیس ھذا ملکا لك**'' کیوں کہ یہاں مدعی علیہ کو غیر کی ملک نہ ہونے پر یقین ہے۔

**وصح فداء** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص پر حلف لازم ہوا اور اس نے حلف کے بدلے دس درہم فدیہ دینا طے کر لیا اور مدعی نے قبول کر لیا تو یہ صحیح ہے اور اب مدعی اس سے حلف نہیں لے سکتا اسی طرح اگر مدعی نے مدعی علیہ سے کہا کہ میں تجھ سے دس درہم پر صلح کرتا ہوں اور مدعی علیہ نے صلح قبول کر لی تو یہ صحیح ہے اور مدعی اس کے بعد حلف نہیں لے سکتا۔

# باب التحالف

ولو اختلفا فی قدرِ الثمنِ او المبیعِ حکمَ لمن برهنَ و ان برهنَا حکمَ لمثبتِ الزیادۃِ و ھو البائعُ ان کان الاختلافُ فی قدرِ الثمنِ و المشتری ان کان الاختلافُ فی قدرِ المبیعِ. و ان اختلفَا فیھما کما اذا قال البائعُ بعتُ ھذا العبدَ الواحدَ بالفینِ و قال المشتری لابل بعتَ العبدینِ بالفٍ فحجۃُ البائعِ فی الثمنِ و حجۃُ المشتری فی المبیعِ اولیٰ فان عجزَ ارضی کلٌ بزیادۃٍ یدعیہ الاٰخرُ و الا تحالفَا فقولہ فان عجزَ یرجعُ الی الصورِ الثلثِ ای ما اذا کان الاختلافُ فی الثمنِ او المبیعِ او فیھما فان کان الاختلافُ فی الثمنِ فیقالُ للمشتری اما ان ترضَی بالثمنِ الذی اعادہَ البائعُ و الا فسخنَا البیعَ و ان کان الاختلافُ فی المبیعِ فیقال للبائعِ اما ان تسلم ما ادعاہ المشتری و الا فسخنَا البیعَ و ان کان الاختلافُ فی کلٍ منھما یقال ما ذکرَ بکلَیْھما فان رضی کلٌ بقولِ الاخرِ فظاھرٌ و الا تحالفَا.

تشریح:

و لو اختلفا فی ...... اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے دوصورتیں بیان کی ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ بائع اور مشتری کا ثمن کی مقدار میں اختلاف ہوگیا بائع نے کہا کہ ثمن ایک ہزار طے ہوا تھا اور مشتری نے کہا کہ پانچ سو طے ہوا تھا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں کا مبیع کی مقدار میں اختلاف ہوگیا بائع نے کہا کہ مبیع بیس کلو گندم تھی اور مشتری نے کہا کہ مبیع تیس کلو گندم تھی تو اب ان دونوں صورتوں میں جو اپنے دعوے پر گواہی قائم کردے گا تو قاضی اس کے حق میں فیصلہ کردے گا اور اگر دونوں نے گواہی قائم کردی تو جس کی گواہی زیادتی ثابت کرے گی تو اس کے حق میں فیصلہ کرے گا اور زیادتی ثابت کرنے والی گواہی ثمن کی صورت میں بائع کی ہوگی اور مبیع کی صورت میں مشتری کی ہوگی۔

و اختلفا فیھما ...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ تیسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ اگر بائع

اور مشتری کا ثمن اور مبیع دونوں میں اختلاف ہو گیا کہ بائع نے کہا کہ میں نے ایک غلام دو ہزار کا فروخت کیا ہے اور مشتری نے کہا نہیں بلکہ تو نے دو غلام ایک ہزار کے بدلے فروخت کیے ہیں تو اب بائع دو ہزار ثمن کا مدعی ہے اور مشتری اس کا منکر ہے اور مشتری دو غلام کی بیع کا مدعی ہے اور بائع اس کا منکر ہے اگر دونوں نے اپنے دعوے پر گواہی قائم کر دی تو بائع کی گواہی ثمن میں معتبر ہوگی لہٰذا ثمن دو ہزار شمار ہوگا اور مشتری کی گواہی مبیع میں معتبر ہوگی لہٰذا مبیع دو غلام شمار ہوگی اور اگر یہ دونوں عاجز آ جائیں خواہ اختلاف صرف ثمن میں ہو یا صرف مبیع میں ہو یا ثمن اور مبیع دونوں میں ہو اور اگر ثمن میں اختلاف ہو کہ بائع ہزار کا اور مشتری پانچ سو کا مدعی ہو تو دونوں کے پاس گواہی نہ ہونے کے وقت مشتری سے کہا جائے گا یا تو آپ ہزار روپے جس کا بائع دعوی کر رہا ہے اس پر راضی ہو جائیں ورنہ ہم بیع فسخ کر دیں گے اور اگر اختلاف مبیع میں ہو تو بائع سے کہا جائے گا کہ یا تو آپ اس مبیع پر راضی ہو جائیں جس کا مشتری مدعی ہے ورنہ ہم بیع فسخ کر دیں گے اور اگر ثمن اور مبیع دونوں میں اختلاف ہو تو ہر ایک سے کہا جائے گا کہ وہ دوسرے کی بات پر راضی ہو جائے ورنہ دونوں سے حلف لیا جائے گا۔

**و حلف المشتری اولًا فی الصورِ الثلثِ** لانه یطالبُ اولًا بالثمنِ فانکارُہ اسبقُ و ایضا یتعجلُ فائدةُ النکولِ و ھی وجوبُ الثمنِ **و فی بیعِ السلعةِ بالسلعةِ و فی الصرفِ یبدأُ القاضی بایِھما شاء و یحلفُ کلُ علی نفی ما ادعاہ الاٰخرُ** و لا احتیاجَ الی اثباتِ ما یدعیه و ھو الصحیحُ. **و فسخ القاضی البیعَ** ای بعد التحالفِ **و من نکلَ لزمه دعویٰ الاٰخر** ای اذا عرض الیمینَ اولاً علی المشتری فان نکلَ لزمه دعوی البائعِ فان حلفَ یعرضُ الیمینَ علی البائعِ فان حلف یفسخَ البیعَ و ان نکلَ لزمه دعویٰ المشتری. ثم اعلمْ ان الاختلافَ اذا کان فی الثمنِ فالتحالفُ قبل قبضِ المبیعِ موافقٌ للقیاسِ لان البائع یدعی زیادةَ الثمنِ و المشتری ینکرُھا و المشتری یدعی وجوبَ تسلیمِ المبیعِ باقل الثمنینِ و البائعَ ینکرُہ فکلُ منھما مدعٍ و منکرٌ فیتحالفانِ اما بعد قبضِ المبیعِ فمخالفٌ للقیاسِ فان المشتری لا یدعی شیأً لان المبیعَ قد سلم له و البائع یدعی زیادةَ الثمنِ و المشتری ینکرُھا لکن التحالفَ ھھنا ثبتَ بقوله علیه السلام اذا اختلف المتبائعانِ و السلعةُ قائمةٌ تحالفَا و ترادَا.

تشریح:

**و حلف المشتری** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتارہے ہیں کہ مذکورہ بالا تینوں صورتوں میں (ثمن میں اختلاف یا مبیع میں اختلاف یا ثمن اور مبیع دونوں میں اختلاف) میں جب بائع اور مشتری دونوں سے حلف لیا جائے تو پہلے مشتری سے حلف لیا جائے گا اس کی شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے دو دلیلیں بیان کی ہیں۔ **لانہ یطالب** ...... سے پہلی دلیل بیان کی ہے کہ مشتری سے اولاً ثمن کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ پھر بائع سے مبیع کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو جب مشتری سے مطالبہ پہلے کیا جائے گا تو مشتری کا انکار بائع کے انکار سے مقدم ہوگا اور جس کا انکار مقدم ہے تو اسی سے حلف بھی پہلے لیا جائے گا۔

دوسری دلیل **و ایضا یتعجل** ...... سے بیان کی ہے کہ مشتری سے حلف پہلے لینے کا ایک فائدہ ہے وہ یہ ہے کہ نکول کا ثمرہ جلد ظاہر ہو جائے گا کیوں کہ جب مشتری سے حلف پہلے لیا جائے گا تو مشتری نے اگر قسم اٹھانے سے انکار کرنا ہو تو اس کا انکار مقدم ہوگا جب اس کا قسم سے انکار مقدم ہوگا تو اس کا فائدہ (یعنی ثمن کا واجب ہونا) بھی جلد ظاہر ہوگا، بخلاف جب ہم بائع سے پہلے حلف لیں تو اگر بائع نے حلف سے انکار کر دیا تو اس کا فائدہ (مبیع کو حوالے کرنا) جلد ظاہر نہ ہوگا کیوں کہ مبیع کو حوالے کرنا ثمن کے حوالے کرنے پر موقوف ہے۔ لہٰذا پہلے مشتری سے حلف لیا جائے تاکہ نکول کا فائدہ جلد ظاہر ہو جائے۔

**و فی بیع السلعة** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ اس بات کی طرف اشارہ کررہے ہیں کہ متن میں مشتری سے اولاً حلف لینا جو مذکور ہے وہ مطلق بیان کیا گیا ہے حالاں کہ مشتری سے اولاً حلف صرف اس صورت میں لیا جائے گا جب بیع میں ثمن پیسے ہوں اور مبیع عین ہو بہر حال جب ثمن اور مبیع دونوں سامان ہوں یا دونوں پیسے ہوں جیسے بیع صَرف ہے تو اس وقت مشتری اور بائع میں سے جس سے چاہے اولاً حلف لے لے۔

**و یحلف کل** ...... یہاں سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ تحالف میں ہر ایک سے حلف لینے کا طریقہ بیان کررہے ہیں اور اس میں اختلاف ہے، مبسوط میں مذکور ہے کہ یمین کی صفت یہ ہے کہ بائع یوں کہے ''**باللہ ما بعتہ بالف** اور مشتری یوں کہے ''**باللہ ما اشتریت بالفین** '' تو ہر ایک اس بات کی نفی پر حلف اٹھا رہا ہے جس کا دوسرے نے دعویٰ کیا ہے اور ''زیادات'' میں مذکور ہے کہ بائع یوں حلف اٹھائے ''**باللہ ما بعتہ بالف و لقد بعتہ بالفین** '' اور مشتری یوں حلف اٹھائے ''**باللہ ما اشتریت بالفین و لقد اشتریت بالف** '' کہ ہر ایک اپنے دعوے کے اثبات کے ساتھ دوسرے کے دعوے کی نفی پر حلف اٹھائے گا اور **و لا احتیاج** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسی قول کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے اور جو مبسوط میں مذکور ہے وہی صحیح ہے۔

**ثم اعلم** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بیان کر رہے ہیں کہ ثمن میں جو بائع اور مشتری کا اختلاف ہوا اور اس میں تحالف لازم ہوا اب یہ ثمن میں اختلاف مشتری کے مبیع پر قبضہ کرنے سے قبل ہوا ہوگا یا مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد ہوا ہوگا اگر ثمن کی مقدار میں اختلاف مبیع پر قبضہ کرنے سے قبل ہوا ہو تو اب تحالف لینا قیاس کے موافق ہے کیوں کہ بائع ثمن کی زیادتی کا دعویٰ کر رہا ہے اور مشتری زیادتی کا منکر ہے اور مشتری مبیع کی تسلیم کے وجوب کا دونوں ثمنوں میں سے کم کے بدلے دعوی کر رہا ہے اور بائع اس کا منکر ہے تو ان میں سے ہر ایک مدعی بھی ہے اور منکر بھی ہے۔ لہٰذا قیاس کے مطابق ان دونوں سے تحالف لیا جانا چاہیے اور اگر ثمن کی مقدار میں اختلاف مشتری کے مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد ہوا ہو تو اب تحالف لینا قیاس کے مخالف ہے کیوں کہ بائع زیادہ ثمن کا دعویٰ کر رہا ہے اور مشتری اس کا منکر ہے لیکن مشتری جب مبیع پر قبضہ کر چکا ہے تو اب مشتری دعوی نہیں کر رہا، لہٰذا مشتری مدعی نہیں ہے جب مشتری مدعی نہیں ہے تو بائع منکر نہیں ہے پس مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد صرف بائع مدعی ہے اور مشتری منکر ہے لہٰذا صرف مشتری پر حلف آنا چاہیے اور تحالف لینا قیاس کے مخالف ہے تو اب مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد والی صورت میں تحالف کو ہم نے حدیث سے ثابت کیا ہے وہ یہ ہے ''**اذا اختلف المتبایعان و السلعة قائمة تحالفا و ترادا**'' اور اس حدیث میں آپ علیہ السلام نے تحالف کی بنیاد سامان کے موجود ہونے پر رکھی ہے خواہ سامان پر مشتری نے قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو دونوں صورتوں میں تحالف ہے۔

**و لا تحالفَ فی الاجلِ و شرطِ الخیارِ و قبضِ بعض الثمنِ و حلفَ المنکرُ سواءً اختلفَا فی اصلِ الاجلِ او فی قدرِہ فقال المشتری الثمنُ مؤجلٌ و انکر البائع او قال المشتری الثمنُ مؤجلٌ الی سنةٍ و قال البائع بل الی نصفِ سنةٍ حلف منکرُ الزیادةِ او قال احدُھما البیعُ بشرطِ الخیارِ و انکرَ الاخرُ او قال احدُھما لی الخیارُ الی ثلثةِ ایامٍ و قال لا بل الی یومینِ او قال المشتری ادیتُ بعضَ الثمنِ و انکر البائعُ.**

**ولا بعدَ ھلاکِ المبیعِ و حلف للمشتری ای ان ھلکَ المبیعُ فی یدِ المشتری بعدِ القبضِ ثم اختلفَ فی قدرِ الثمنِ فلا تحالفَ عند ابی حنیفة رحمہ اللّٰہ تعالیٰ و ابی یوسف رحمہ اللّٰہ تعالیٰ و القولُ للمشتری مع یمینِہ و عند محمد رحمہ اللّٰہ تعالیٰ یتحالفانِ و ینفسخُ البیعُ علی قیمةِ الھالکِ لان کلًّا منھما یدعی عقدً اینکرُہ الاخرُ فیتحالفانِ و لھما ان التحالفَ بعد قبضِ المبیعِ علی خلافِ القیاسِ فلا یتعدی الی**

حالِ هلاكِ السلعةِ.

## تشریح:

**و لا تحالف فی الاجل** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ تین اشیاء کا بیان کررہے ہیں جس میں تحالف نہیں ہے جن میں سے پہلی شئی اجل (مدت) ہے کہ بائع اور مشتری کا اجل میں اختلاف ہوگیا اجل میں اختلاف کی چار صورتیں ہیں۔ اصلِ اجل میں اختلاف ہو یعنی بائع نے کہا کہ اجل طے نہیں ہوئی اور مشتری نے کہا کہ اجل طے ہوئی ہے لہٰذا ثمن موجل ہے یا اجل کی مقدار میں اختلاف ہو یعنی بائع نے کہا کہ اجل کی مقدار ۶ ماہ ہے اور مشتری نے کہا کہ اجل کی مقدار سال ہے تو ان دونوں صورتوں میں بائع کا قول حلف کے ساتھ معتبر ہے یا اجل کے گزرنے میں اختلاف ہوگا یعنی بائع نے کہا کہ اجل گزر گئی ہے اور مشتری نے کہا کہ اجل نہیں گزری تو اب مشتری کا قول حلف کے ساتھ معتبر ہوگا یا اجل کی مقدار اور گزرنے میں اختلاف ہوگا یعنی بائع نے کہا کہ اجل کی مقدار ۶ ماہ تھی اور وہ گزر گئی ہے اور مشتری نے کہا ہے کہ اجل کی مقدار ایک سال تھی اور وہ ابھی نہیں گزری تو اب مقدار کے بارے بائع کا قول حلف کے ساتھ معتبر ہوگا اور گزرنے کے بارے میں مشتری کا قول حلف کے ساتھ معتبر ہوگا۔

**و شرط الخیار** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتارہے ہیں کہ بائع اور مشتری کا شرطِ خیار میں اختلاف ہوگیا خواہ اصلِ خیار میں اختلاف ہو کہ بائع نے کہا کہ بیع میں خیار نہیں رکھا تھا اور مشتری نے کہا کہ بیع میں خیار تھا یا خیار کی مقدار میں اختلاف ہوگیا کہ بائع نے کہا کہ خیار دو دن تک تھا اور مشتری نے کہا کہ خیار تین دن تک تھا تو اب دونوں صورتوں میں منکر کا قول حلف کے ساتھ معتبر ہے۔

**و قبض بعض الثمن** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتارہے ہیں کہ بائع اور مشتری کا بعض ثمن کے قبضے کے بارے میں اختلاف ہوگیا کہ مشتری نے کہا کہ میں نے تجھے نصف ثمن دے دیا ہے اور بائع نے کہا کہ تو نے نصف ثمن نہیں دیا تو اب منکر کا قول حلف کے ساتھ معتبر ہے۔

**و لا بعد هلاك** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتارہے ہیں کہ اگر بائع اور مشتری کا ثمن کی مقدار میں مبیع کے ہلاک ہونے کے بعد اختلاف ہوا تو پھر بھی تحالف نہیں ہے اور مشتری کا قول حلف کے ساتھ معتبر ہے۔ یہ شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے جب کہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک دونوں سے حلف لیا جائے گا اور حلف لینے کے بعد ہلاک ہونے والی شئی کی قیمت پر بیع فسخ ہوجائے گی مثلاً مبیع دس کلو گندم تھی اور اس کی قیمت ۱۲۰ روپے تھی اور جب یہ گندم ہلاک ہوگئی تو بائع نے کہا کہ اس کی قیمت ۱۳۰ روپے تھی اور مشتری نے کہا کہ اس کی قیمت ۱۰۰ روپے تھی تو دونوں سے حلف لیا جائے گا اور

اس کے بعد بیع ۱۲۰ روپے پر فسخ ہوگی لہٰذا مشتری بائع کو ۱۳۰ روپے دے گا۔

**لان کلا منهما** ..... سے امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل نقل کی ہے کہ تحالف اس وقت ہوتا ہے جب دونوں میں سے ہر ایک مدعی بھی ہو اور منکر بھی ہو اور یہاں جب بائع نے کہا کہ مبیع ۱۳۰ روپے کی تھی تو بائع نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ عقد ۱۳۰ روپے پر ہوا ہے اور مشتری اس کا منکر ہے اور اسی طرح جب مشتری نے کہا کہ مبیع ۱۰۰ روپے کی تھی تو مشتری نے دعوی کیا کہ عقد ۱۰۰ روپے پر ہوا ہے اور بائع اس کا منکر ہے لہٰذا دونوں مدعی بھی ہیں اور منکر بھی ہیں تو تحالف لیا جائے گا۔

شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مبیع پر قبضہ کے بعد تحالف لینا، خلاف قیاس ہے اور تحالف حدیث کی وجہ سے ثابت کیا گیا تھا جیسا کہ گزر چکا ہے جب مبیع پر قبضے کے بعد تحالف خلاف قیاس ہے اور حدیث کی وجہ سے ثابت ہے تو اس صورت میں مبیع ہلاک ہو چکی ہے اور جب مبیع ہلاک ہوگئی ہے تو یہاں تحالف نہیں لیا جا سکتا کیوں کہ تحالف صرف حدیث سے ثابت ہوگا اور حدیث کے ساتھ تحالف صرف اس صورت میں ہوتا ہے جب مبیع موجود ہو اور جب مبیع ہلاک ہو جائے تو حدیث کی وجہ سے تحالف ثابت نہ ہوگا۔

**و لا بعدَ هلاكِ بعضِه الا ان يرضى البائعُ بتركِ حصةِ الهالكِ اى لا ياخذُ من ثمنِ الهالكِ شيئاً اصلاً و يجعلُ الهلاكُ كان لم يكنْ فكان العقدُ لم يكن الاعلىٰ القائمِ فيتحالفانِ هذا تخريجُ بعضِ المشايخِ رحمهم اللّٰه تعالىٰ و ينصرفُ الاستثناءُ عندهم الى التحالفِ فقالوا ان المرادَ بقوله فى الجامعِ الصغيرِ ياخذُ الحيِ و لا شئَى له اى لا يأخذُ من ثمنِ الهالكِ شيئاً اصلًا و قال بعضُ المشايخِ رحمهم اللّٰه تعالىٰ يأخذُ من ثمنِ الهالكِ بقدرِ ما اقربه المشترى و لا يأخذُ الزيادةَ فالا ستثناءَ ينصرفُ الى يمينِ المشترى لا الى التحالفِ يعنى انهما لا يتحالفانِ و يكون القولُ قولُ المشترى مع يمينِه الا ان يرضى البائعُ ان ياخذَ الحيَ و لا يخاصمه فى الهالكِ فح لا يحلفُ المشترى لانه انما يحلفُ اذا كان منكرًا اما يدعيه البائعُ فاذا اخذا البائعُ الحيَ صلحاً عن جميعَ ما ادعاه على المشترى فلا حاجةَ الى تحليفِ المشترى.**

تشریح:

**و لا بعد هلاك** ...... ماقبل میں جو مسئلہ گزرا اس میں کُل مبیع ہلاک ہوگئی تھی اور'' **و لا بعد هلاك** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ بعض مبیع کے ہلاک ہونے کا مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ بعض مبیع ہلاک ہونے کے بعد ثمن میں اختلاف ہوگیا تو اب اس کا حکم کیا ہے؟ اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو دو غلام دو ہزار کے بدلے فروخت کیے اور ان میں سے ہر غلام ہزار روپے کا تھا اور مشتری نے دونوں غلاموں پر قبضہ کرلیا اور پھر ایک غلام مرگیا اور بائع اور مشتری کا ثمن میں اختلاف ہوگیا۔ بائع نے کہا کہ میں نے دو غلام دو ہزار کے فروخت کیے ہیں اور مشتری نے کہا کہ تو نے دو غلام ایک ہزار کے بدلے فروخت کیے ہیں تو اب دونوں پر تحالف ہے یا نہیں ......؟ اس کے بارے میں دو عبارتیں ہیں۔ ''مبسوط'' کی عبارت یوں ہے''**لم يتحالفا الا ان يرضى البائع ان يترك حصة الهالك** '' ( کہ جب دونوں کا اختلاف ہوگیا تو دونوں سے حلف نہیں لیا جائے گا مگر یہ کہ بائع اس بات پر راضی ہوجائے کہ وہ ہلاک کا حصہ چھوڑتا ہے تو اس وقت تحالف آئے گا) اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی یہی عبارت ذکر کی ہے۔ دوسری عبارت ''جامع صغیر'' کی ہے''**القول قول المشترى مع يمينه عند ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ الا ان يشاء البائع ان ياخذ الحى و لا شئى له** ''( کہ جب دونوں کا اختلاف ہوگیا تو مشتری کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہے مگر یہ کہ بائع یہ بات پسند کرے کہ وہ زندہ غلام لے گا اور اس کے لیے کوئی شئ نہیں ہے تو اس وقت مشتری سے حلف نہیں لیا جائے گا) اب یہ دونوں عبارتیں مختلف ہیں اور مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا، مبسوط کی عبارت میں''**ان يترك حصه الهالك** ''اور جامع صغیر کی عبارت''**ان ياخذ الحى و لا شئى له** '' کی توجیہ کے بارے میں اختلاف ہوگیا ہے۔

بعض مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس صورت (بعض مبیع ہلاک ہونے کے بعد ثمن میں اختلاف ہونا) میں ''مبسوط'' کی عبارت لی ہے کہ جب ان دونوں کا اختلاف ہوگیا تو اب تحالف نہیں ہے مگر یہ کہ بائع اس بات پر راضی ہوجائے کہ وہ ہلاک ہونے والے غلام کا حصہ (جو ہزار روپے ہے) نہیں لے گا اور ہلاک ہونے والے غلام کو عقد سے ہی نکال دیا گیا گویا کہ اس پر عقد نہیں ہوا تھا بلکہ عقد صرف ایک غلام پر ہوا تھا جو مشتری کے پاس موجود ہے تو اس وقت ثمن بائع کے دعوے کے مطابق ہزار روپے ہے اور مشتری کے دعوے کے مطابق پانچ سو روپے ہے اور یہ اختلاف صرف اس غلام کے ثمن میں ہے جو موجود ہے کیوں کہ بائع نے ہلاک ہونے والے غلام کے ثمن کو چھوڑ دیا ہے جب یہ اختلاف صرف

موجودہ غلام میں ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ جب مبیع موجود ہو اور ثمن میں اختلاف ہو جائے تو دونوں پر تحالف ہوتا ہے لہٰذا یہاں بھی دونوں پر تحالف ہے اور ''الا ان یرضی ...... کا استثناء تحالف سے ہوگا جو تحالف مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت ''و لا بعد هلاك ''میں ''و لا '' کے بعد محذوف عبارت سے ہے۔ تقدیری عبارت یوں ہے'' و لا تحالف بعد هلاك بعضه الا ان یرضی البائع ...... پس یہ بات ثابت ہوئی کہ بعض مبیع ہلاک ہونے کے بعد جب اختلاف ہو جائے تو تحالف نہیں ہے مگر جب بائع ہلاک ہونے والی مبیع کو عقد سے ختم کر دے تو پھر تحالف ہوگا۔ یہی مطلب شارح رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت ''ای لا یاخذ من ثمن ...... سے ...... عندهم الی التحالف'' تک کا ہے۔

فقالوا المراد ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ جب ان مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے مبسوط کی عبارت کے مطابق حکم بیان کیا ہے تو یہ مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ جامع صغیر میں جو عبارت ہے اس کی توجیہ بیان کر رہے ہیں کہ جامع صغیر میں جو یہ مذکور ہے کہ ''یاخذ الحی و لا شئی له ''اس سے مراد یہ ہے کہ بائع دو غلاموں میں سے جو باقی زندہ ہے اس کو لے لے اور جو ہلاک ہو گیا ہے اس کے بدلے کوئی شئی نہ لے تو اس طرح مبسوط کی عبارت ''ان یترك حصة الهالك ''اور جامع صغیر کی عبارت میں تطبیق ہوگئی ہے کہ ہلاک ہونے والے غلام کا حصہ بائع نہیں لے گا

و قال بعض المشایخ رحمهم الله تعالیٰ یاخذ ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ اس مسئلے میں مشائخ بلخ رحمہم اللہ تعالیٰ کی توجیہ بیان کر رہے ہیں۔ مشائخ بلخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس صورت (بعض مبیع ہلاک ہونے کے بعد ثمن میں اختلاف ہونا) میں جامع صغیر کی عبارت لی ہے کہ جب ان دونوں کا اختلاف ہو گیا تو اب مشتری کا قول حلف کے ساتھ معتبر ہے مگر یہ کہ بائع اس بات پر راضی ہو جائے کہ میں زندہ غلام لے لیتا ہوں اور ہلاک ہونے والے غلام کے ثمن سے وہ شئی نہیں لیتا جو مشتری کے اقرار پر زائد ہو یعنی جتنی رقم کا مشتری اقرار کرے گا اتنی رقم لوں گا تو پھر مشتری پر یمین نہ ہوگی اور یہ استثناء بھی یمین سے ہوگا تحالف سے نہ ہوگا اور تقدیری عبارت یوں ہوگی جس کو شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''یعنی انهما لا یتحالفان و یکون القول قول المشتری '' سے بیان کیا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ مشتری پر یمین نہیں آئے گی تو اس کی دلیل شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''لانه انما یحلف ...... سے بیان کی ہے کہ مشتری پر یمین اس وقت آتی ہے جب مشتری اس شئی کا منکر ہو جس کا بائع نے دعوی کیا ہے تو جب بائع نے زندہ غلام لے لیا اور مرنے والے غلام کے بارے میں مشتری کے قول پر اعتبار کیا ہے تو اب بائع کا مشتری پر دعوی ختم ہو گیا ہے تو مشتری سے حلف لینے کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ مشتری منکر

نہیں ہے

و لا فی بدلِ الکتابۃِ، و لا فی رأسِ المالِ اقالتُه و صدقَ المسلمُ الیه ان حلفَ و لا یعودَ السلمُ ای اقالَا عقدَ السلمِ فوقعَ الاختلافُ فی رأسِ المالِ فالقولُ قولُ المسلمِ الیه و لا تحالفَ لانه ان تحالفَا تنفسخُ الاقالۃُ و یعودُ السلمُ و ذا لا یجوزُ لان اقالۃَ السلمِ اسقاطُ الدینِ و الساقطُ لا یعودُ و لو اختلفَا فی قدرِ الثمنِ بعد اقالۃِ البیعِ تحالفَا و عادَ البیعُ فا نهما اذا تحالفَا ینفسخُ الاقالۃُ و یعودُ البیعُ و ذا غیرُ ممتنعٍ. و لو اختلفا فی بدلِ الاجارۃِ او المنفعۃِ قبل قبضِهما تحالفَا و ترادَ و حلفُ المستاجرُ او لا ان اختلفا فی الاجرۃِ و الموجرِ ان اختلفا فی المنفعۃِ فای نکلَ یثبتُ قولُ صاحبِه و ای برهنَ قبلَ و ان برهنَا فحجۃُ الموجرِ اولیٰ ان اختلفَا فی الاجرۃِ و حجۃُ المستاجرِ ان اختلفَا فی المنفعۃِ لان حجۃَ الموجرِ تثبت زیادۃَ الاجرِ وحجۃُالمستاجرِ تثبت زیادۃَ المنفعۃِ و الحجحُ للاثباتِ و حجۃُ کلٍ فی فضلٍ یدعیه اولیٰ ان اختلفَا فیهما کما اذا قال الموجرُ اجرتُ الی سنۃٍ بمائتینِ و قال المستاجرُ لابل اجرتَ الی سنتینِ بمائۃٍ و اقامَا البینۃ یثبتُ فی سنتینِ بمائتینِ.

## تشریح:

و لا فی بدل ......مکاتب اور آقا کا بدل کتابت میں اختلاف ہوگیا مولی نے کہا کہ بدلِ کتابت دو ہزار تھا اور مکاتب نے کہا کہ بدل کتابت پندرہ سو تھا تو اب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تحالف نہیں ہے اور معتبر قول مکاتب کا حلف کے ساتھ ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک تحالف ہوگا اور عقد کتابت فسخ ہو جائے گا۔

و لا فی راس المال ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ دو شخصوں کے درمیان عقد سلم ہوا اور سلم کی مدت پوری ہونے سے قبل دونوں نے عقد سلم کا اقالہ کرلیا تو پھر دونوں کا راس المال (ثمن) میں اختلاف ہوگیا مسلم الیہ (بائع) نے کہا کہ راس المال ایک ہزار تھا اور رب السلم (مشتری) نے کہا کہ راس المال پانچ سو تھا تو اب ان دونوں کے درمیان تحالف نہیں ہے اور معتبر قول حلف کے ساتھ مسلم الیہ کا ہے، تحالف نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ سلم میں اقالہ فسخ کا احتمال نہیں رکھتا یعنی تحالف لینے سے مقصود

فسخ کرنا ہے اور اقالہ فسخ نہیں ہوسکتا اس لیے کہ اقالہ سلم میں مسلم فیہ کو ساقط کر دیتا ہے اور مسلم فیہ دین ہے اور جو دین ساقط ہو جائے وہ واپس نہیں لوٹتا لہٰذا تحالف کی وجہ سے اقالہ کا فسخ ہونا لازم آ رہا ہے جو کہ صحیح نہیں ہے پس تحالف نہیں لیا جائے گا تا کہ ممنوع لازم نہ آئے۔

**و لو اختلفا فی قدر الثمن**...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر عام بیع میں بائع اور مشتری کے درمیان اقالہ ہو گیا اور اقالے کے بعد ثمن میں اختلاف ہو گیا تو اب تحالف لیا جائے گا کیوں کہ بیع میں جو اقالہ ہے وہ فسخ کا احتمال رکھتا ہے جب بیع کا اقالہ فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور تحالف سے مقصود بھی فسخ کرنا ہے تو تحالف لیا جائے گا اور اقالہ فسخ ہو جائے گا اور بیع دوبارہ لوٹ آئے گی۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس مسئلے کو مطلق ذکر کیا ہے دراں حالکہ یہاں ایک قید ہے وہ یہ ہے کہ اقالے کے بعد مبیع مشتری کے پاس ہو اور ثمن بائع کے پاس ہو تو پھر تحالف ہے ورنہ جب بائع نے اقالے کے بعد مبیع واپس لے لی تو تحالف نہیں ہے۔

**و لا تحالفَ ان اختلفَا بعد قبضِ المنفعةِ و القولُ للمستاجرِ** ای اختلفَا فی قدرِ الاجرةِ بعد قبضِ المنفعةِ فلا تحالفَ علیهما فالقولُ للمستاجرِ لانه منکرُ الزیادةِ و هذا ظاهرٌ عند ابی حنیفة و ابی یوسف رحمه اللّٰه تعالیٰ لان التحالفَ بعد قبضِ المبیعِ علی خلافِ القیاسِ فلا یقاسُ الاجارةُ علی البیعِ فان التحالفَ فی الاجارةِ ثبتَ قیاسًا علی البیعِ و اما عند محمدٍ فان البیعَ ینفسخُ بقیمةِ الهالكِ و هٰهنا لیس للمنافعِ قیمةٌ **و بعد قبضِ بعضِها تحالفَ و فسختْ فیما بقیَ و القولُ للمستاجرِ فیما مضٰی** فان الاجارةَ تنعقدُ ساعةً فساعةً فکانها تنعقدُ بعقودٍ مختلفةٍ ففیما بقیَ یتحالفانِ قیاسًا علی البیعِ و فیما مضٰی لابل القولُ فیه للمنکرِ و هو المستاجرُ. **و ان اختلفَ الزوجانِ فی متاعِ البیتِ فلها ماصلحَ لها و له ما صلحَ له او لهما** ای اختلفَا و لا بینةَ لا حدِهما فما صلحَ للنساءِ یکون للمرأةِ مع یمینها و ما صلحَ للرجالِ او للرجالِ و النساءِ یکون للرجلِ مع یمینه **و ان ماتَ احدُهما فالمشکلُ للحیِ** المرادُ بالمشکلَ ما یصلحُ للرجالَ و النساءَ فهو للحیَ مع یمینه هذا عند ابی حنیفةَ رحمه اللّٰه تعالیٰ **و قال ابویوسفَ رحمه اللّٰه تعالیٰ یدفعُ الی المرأةِ ما یجهزُ به مثلُها و الباقی للزوجِ مع یمینِه** و الحیوةُ و الموتُ سواءٌ لقیامِ الورثةِ مقامَ المورثِ **و عند محمد**

رحمه الله تعالیٰ ان کانا حیین فکما قال ابوحنیفة رحمه الله تعالیٰ و بعدَ الموتِ ما یصلحُ لهما لورثِه الزوجِ و ان کان احدُهما عبدًا فالکلُ للحرِ فی الحیوةِ و للحیَ بعد الموتِ و عندهما العبدُ الماذونُ و المکاتبُ کالحرِ.

## تشریح:

**و لا تحالف** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ دو شخصوں کے درمیان عقد اجارہ ہوا اور مستاجر نے شئی سے منفعت حاصل کر لی اور اس کے بعد دونوں میں اجرت کے بارے میں اختلاف ہو گیا موجر نے کہا کہ اجرت ہزار روپے طے ہوئی تھی اور مستاجر نے کہا کہ اجرت پانچ سو روپے طے ہوئی تھی تو اب ان دونوں کے درمیان تحالف نہیں ہے اور مستاجر کا قول حلف کے ساتھ معتبر ہے اس لیے کہ وہ پانچ سو کا منکر ہے اب تحالف نہ ہونا اتفاقی مسئلہ ہے اسی کو شارح رحمہ اللہ تعالیٰ بیان کر رہے ہیں کہ بہر حال شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک تحالف کا نہ ہونا، ظاہر ہے اس لیے کہ اجارۃ میں تحالف بیع پر قیاس کے ذریعے ثابت ہوگا کیوں کہ اجارہ کے بارے میں نص نہیں ہے جب اجارہ میں تحالف بیع پر قیاس کرتے ہوئے ثابت ہوگا تو بیع میں مبیع پر قبضہ کے بعد تحالف خلافِ قیاس ہے اور تحالف حدیث سے ثابت ہے اور اجارہ کو بیع پر قیاس نہیں کر سکتے کیوں کہ بیع میں تحالف کا حکم خلافِ قیاس ہے اور خلافِ قیاس پر مزید قیاس نہیں کیا جاتا۔ لہٰذا اجارہ میں منفعت کے حصول کے بعد تحالف نہیں ہے اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بیع میں مبیع کے ہلاک ہونے کے بعد تحالف ہے اور اجارہ میں منفعت پر قبضہ کرنے کے بعد (جو کہ منفعت کا ہلاک ہونا ہے) تحالف نہیں ہے بیع میں تحالف اس وجہ سے ہے کہ تحالف کے بعد بیع فسخ ہو جائے گی اور مبیع چوں کہ عین ہے اس لیے بیع اس کی قیمت پر فسخ ہو جائے گی اور جہاں تک اجارہ میں منفعت کا تعلق ہے تو منفعت کی قیمت نہیں ہوتی کیوں کہ منفعت کی قیمت عقد کی وجہ سے ہوتی ہے اور جب عقد فسخ ہو گیا تو اس کی قیمت بھی نہ رہے گی۔ لہٰذا بیع کی صورت میں تحالف ہے اور اجارہ کی صورت میں تحالف نہیں ہے۔

**و بعد قبضها** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر مستاجر نے بعض منفعت پر قبضہ کیا تھا مثلاً اجارہ کی مدت ایک ماہ طے ہوئی تھی اور ابھی پندرہ دن گزرے تھے کہ موجر اور مستاجر کا اجرت کے بارے میں اختلاف ہو گیا موجر نے کہا کہ اجرت ایک ہزار طے ہوئی تھی اور مستاجر نے کہا کہ اجرت پانچ سو طے ہوئی تو دونوں سے حلف لیا جائے گا اور بقیہ مدت میں اجارہ فسخ ہو جائے گا اور شئی موجر کو

واپس کردی جائے گی اور جو پندرہ دن مستاجر نے اس سے نفع اٹھایا ہے تو اس کی اجرت کے بارے میں مستاجر کا قول معتبر ہوگا۔ اب ان دونوں پر تحالف ہے اس کی دلیل شارح رحمہ اللہ نے فـــان الاجـارۃ...... سے بیان کی ہے کہ عقد اجارہ گھڑی در گھڑی منعقد ہوتا ہے مثلاً ایک شخص نے دو گھنٹے کے لیے کوئی شئی اجارہ پر لی اور ایک گھنٹہ نفع اٹھا لیا تو اب ایک گھنٹہ پر عقد اجارہ منعقد ہو چکا ہے اور دوسرے گھنٹے پر گویا نیا عقد ہو رہا ہے تو جب عقد اجارہ گھڑی در گھڑی منعقد ہوتا ہے اور اس مسئلے میں اختلاف کچھ منافع حاصل کرنے کے بعد ہوا ہے لہذا جو منافع ابھی وصول نہیں ہوئے ان میں تحالف ہے جس طرح بیع میں جب مبیع پر قبضہ نہ کیا ہو تحالف لیا جاتا ہے تو اجارہ کو مبیع پر قیاس کرتے ہوئے اس میں بھی تحالف لیا جائے گا اور جو منافع وصول ہو چکے ہیں ان میں تحالف نہیں ہے اس لیے کہ جو منافع وصول ہو چکے ہیں ان میں تحالف خلافِ قیاس ہے۔ لہذا اس میں مستاجر کا قول حلف کے ساتھ معتبر ہے۔

و ان اختـــلف ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ جب میاں، بیوی کا گھر کے سامان کے بارے میں اختلاف ہوگیا تو اب سامان کو دیکھا جائے گا جو سامان مردوں کا ہے، مثلاً ٹوپی، عمامہ، قباء، ہتھیار وغیرہ تو یہ سامان مرد کو ملے گا اس لیے کہ ظاہر حال مرد کے حق میں ہے اور جو سامان عورتوں کے استعمال کا ہے مثلاً دوپٹہ، چادر، زیور وغیرہ تو یہ سامان عورت کو ملے گا اس لیے کہ ظاہر حال عورت کے حق میں ہے اور جو سامان مرد اور عورت دونوں کے استعمال کا ہے مثلاً برتن، جائیداد، سواری وغیرہ تو یہ سامان مرد کو ملے گا اس لیے کہ ظاہر حال یہ ہے کہ یہ سامان مردوں کی ملک ہوتی ہے۔ امام تمرتاشی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے کہ جب مرد عورتوں کا سامان بناتا ہو مثلاً زیور وغیرہ تو اب ایسا زیور عورت کو نہیں ملے گا اور اسی طرح اگر عورت مردوں کے کپڑے بنا کر فروخت کرتی ہو تو یہ کپڑے مرد کو نہیں ملیں گے۔

و ان مـــات ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر مرد اور عورت میں سے ایک مر گیا اور پھر مرنے والے کے ورثہ نے زندہ کے ساتھ گھر کے سامان میں اختلاف کیا تو مرنے والے کے ورثہ کو وہ سامان ملے گا۔ جو سامان مورث کی صلاحیت رکھتا ہو اور باقی سارا سامان (اس میں وہ سامان بھی داخل ہے جو زندہ کی صلاحیت رکھتا ہو اور وہ سامان بھی داخل ہے جو دونوں کی صلاحیت رکھتا ہو) زندہ کو ملے گا۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جو سامان مرد اور عورت دونوں کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس میں جو سامان عرف میں عورت کو جہیز میں دیا جاتا ہے وہ عورت کا ہے خواہ وہ مرد کے استعمال کا ہو اور باقی سامان جو جہیز میں نہیں دیا جاتا وہ مرد کا ہے،

امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک زندگی اور موت برابر ہے یعنی مشکل سامان کا جو حکم مذکور ہوا ہے۔ یہی حکم دونوں کی زندگی میں ہے اور یہی حکم ان میں سے ایک کے مرنے کے بعد ہے مثلاً عورت مرگئی تو جہیز والا سامان عورت کے ورثہ کو ملے گا اور بقیہ مرد کو ملے گا۔ اسی طرح مرد مرگیا تو بھی یہی حکم ہے اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر دونوں زندہ ہوں تو جو سامان مرد کی صلاحیت رکھتا ہے وہ مرد کا ہے اور جو سامان عورت کی صلاحیت رکھتا ہے وہ عورت کا ہے اور جو سامان دونوں کی صلاحیت رکھتا ہے وہ مرد کا ہے اس بات میں امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہیں اور جب ان میں سے ایک مرگیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مشکل سامان زندہ کا ہے لیکن امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مرنے کے بعد مشکل سامان شوہر کے ورثہ کو ملے گا۔

# فصل

و لو قالَ ذُو اليدِ هذا الشئُی او دعنيه او اعارنيه او اجرنِيه او رهنِيه زيدٌ او غصبتُه منه و برهنَ عليه سقطتْ خصومةُ المدعی لان يدَ هولاءِ ليست يدُ خصومةٍ. و ان قال اشتريتُه من الغائبِ او قال المدعی غصبتُه او سرقتُه او سرقَ منی لا و ان برهنَ ذو اليدِ علی ايداعِ زيدٍ لان ذَا اليدِ اذا قال اشتريتُه من الغائبِ فقد اقر ان يدَه يدُ خصومةٍ فلا يسقطُ عنه الخصومةُ و كذا ان اادعی المدعی الفعلَ علی ذی اليدِ كما اذا قال غصبتُه منی او سرقتُه منی لا يسقطُ عنه الخصومةُ و كذا اذا قال سرقَ منی و قال ذواليدِ او دعنيه فلان و اقام البينةَ لا يسقط عنه الخصومةُ عند ابی حنيفة و ابی يوسف و عند محمد رحمهم اللّٰه تعالیٰ تسقطُ، كما لو قال الشهودُ او دعَه من لانعرفُه فانه لا تندفعُ الخصومةُ لا حتمالِ ان يكون المدعی هو الذی او دعَه عنده .بخلافِ قولِهم نعرفُه بوجهِه لا باسمِه و نسبِه تسقطُ الخصومةُ عند ابی حنيفة رحمه اللّٰه تعالیٰ فان الشهودَ عالمونَ بان المودَعَ ليس هو المدعی و عند محمد رحمه اللّٰه تعالیٰ لا يسقطُ الخصومةُ حيث لم يذكروا شخصًا معينًا او دعَه عنده.

## تشریح:

و لو قال ذو اليد ......اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے پانچ صورتیں بیان کی ہیں کہ ایک شخص کے پاس کتاب تھی اور دوسرے شخص نے دعویٰ کیا کہ یہ میری کتاب ہے اور مدعی علیہ نے کہا کہ مجھے یہ کتاب فلاں نے ودیعت دی ہے یا مجھے فلاں نے عاریت پر دی ہے یا فلاں نے میرے پاس رہن رکھوائی ہے یا میں نے فلاں سے غصب کی ہے یا فلاں نے مجھے اجرت پر دی ہے اور مدعی علیہ نے اس پر گواہی قائم کر دی تو اب مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان جھگڑا ختم ہو جائے گا اس لیے کہ مدعی علیہ نے گواہی کے ذریعے اس بات کو ثابت کر دیا ہے کہ اس کا قبضہ جھگڑے کا قبضہ نہیں ہے اور جس شخص کے

پاس جھگڑے والا قبضہ نہ ہوتو وہ خصم نہیں ہوتا۔ لہٰذا مدعی علیہ خصم نہیں ہے۔

**و ان قال اشتریته** ...... اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے تین مسائل بیان کیے ہیں۔

پہلا مسئلہ "**اشتریته من الغائب**" سے بیان کیا ہے کہ جب مدعی نے کہا یہ شئی میری ہے اور مدعی علیہ نے کہا کہ میں نے یہ شئی فلاں سے خریدی ہے تو اب خصومت ختم نہ ہوگی اور مدعی علیہ خصم ہوگا اس کی دلیل شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے "**لان ذا الید**" سے بیان کی ہے کہ جب ذوالید (مدعی علیہ) نے یہ کہا کہ میں نے فلاں سے خریدی ہے تو اس نے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ یہ شئی میری ملک ہے اور جب یہ شئی مدعی علیہ کی ملک ہے تو مدعی علیہ خصم ہے لہٰذا مدعی علیہ سے خصومت ساقط نہ ہوگی۔

دوسرا مسئلہ **قال المدعی غضبته** ...... سے بیان کیا ہے کہ جب مدعی نے کہا کہ یہ شئی میری ہے اور تو نے اس شئی کو مجھ سے غصب کیا ہے یا مجھ سے چوری کیا ہے تو اب خصومت ساقط نہ ہوگی اور مدعی علیہ خصم رہے گا اگرچہ مدعی علیہ اس پر گواہی قائم کردے کہ مجھے یہ شئی فلان نے ودیعت میں دی ہے اس لیے کہ مدعی نے مدعی علیہ پر فعل کا دعوی کیا ہے اور وہ فعل غصب اور چوری ہے اور جب مدعی علیہ پر فعل کا دعوی ہو تو مدعی علیہ خصم بنتا ہے اسی مسئلے کو شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے "**و کذا ان ادعی** ...... سے بیان کیا ہے۔

تیسرا مسئلہ "**سرق منی** ...... سے بیان کیا ہے کہ جب مدعی نے کہا یہ شئی میری ہے اور یہ شئی مجھ سے چوری کرلی گئی تھی اور مدعی علیہ نے کہا کہ یہ شئی فلاں نے میرے پاس ودیعت رکھوائی ہے اور مدعی علیہ نے اس پر گواہی قائم کردی تو اب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک خصومت ساقط نہ ہوگی اور مدعی علیہ خصم رہے گا اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک خصومت ساقط ہوجائے گی۔

**کما لو قال الشهود** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جو مسئلہ ذکر کررہے ہیں اس کو ماقبل کے مسئلے کے ساتھ اس بات میں تشبیہ دی ہے کہ جس طرح ماقبل والے مسئلے میں مدعی علیہ کی گواہی قبول نہیں کی گئی اسی طرح اس مسئلے میں بھی گواہی قبول نہ کی جائے گی، مسئلہ یہ ہے کہ مدعی نے کہا یہ شئی میری ہے اور یہ شئی میرے پاس فلان نے ودیعت رکھوائی ہے اور مدعی علیہ نے اپنی بات پر گواہ پیش کیے اور ان گواہوں نے کہا کہ مدعی علیہ کے پاس ایسے شخص نے ودیعت رکھوائی ہے جس کو ہم نہیں پہچانتے تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی اور خصومت باقی رہے گی اور وہ مدعی علیہ خصم رہے گا کیوں کہ گواہ تو ودیعت رکھنے والے شخص کو پہچانتے نہیں ہیں تو اس کا بات کا احتمال ہے کہ مدعی وہی شخص ہو جس نے ودیعت رکھوائی تھی اور جب اس طرح ہے تو خصومت ساقط نہ ہوگی اور گواہی رد کردی جائے گی۔ **بخلاف قولهم** ...... سے یہ بیان کیا

ہے کہ جب گواہوں نے گواہی دیتے وقت کہا کہ ہم مودِع کو چہرے سے پہچانتے ہیں اور اس کا نام اور نسب نہیں جانتے تو اب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک خصومت ساقط ہو جائے گی۔ کیوں کہ گواہ مودِع کو چہرے سے پہچانتے ہیں تو گواہوں کو یہ بات معلوم ہوگی کہ مودِع یہ مدعی نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ دوسرا شخص ہے جب مودِع دوسرا شخص ہے تو خصومت ختم ہو جائے گی اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک خصومت ساقط نہ ہوگی اس لیے کہ گواہوں نے کسی معین شخص کا ذکر نہیں کیا۔ جس نے مدعی علیہ کے پاس ودیعت رکھوائی ہو تو جب معین شخص کا ذکر نہیں کیا تو معرفت حاصل نہیں ہوئی۔ لہٰذا خصومت ساقط نہ ہوگی اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کا اختلاف اس وقت ہے جب مدعی علیہ نے مودِع کا نام اور نسب بیان کیا تھا اور گواہوں نے اس کو ذکر نہ کیا تو اب اختلاف ہے بہرحال اگر مدعی علیہ نے مودِع کا مجہول ذکر کیا تو گواہی بالاجماع قبول نہ ہوگی۔

**و لو قال ابتعتُه من زيدٍ اى قال المدعى اشتريتُه من زيدٍ و قال ذُوالید او دعنيه هو سقطتِ الخصومةُ بلا حجةٍ الا اذا برهنَ المدعى ان زيدًا و كله بقبضِه فان المدعى اذا قال انه اشتراه من زيدٍ فقد اقر انه وصلَ الى ذى اليدِ من جهتِه فلا يكونُ يدُه يدَ خصومةٍ الا اذا اثبتَ الوكالةُ بقبضِه. هذه المسائل تسمى مخمسةُ كتابِ الدعوى لانها خمسُ صورٍ وهى الايداعُ و الاعارةُ و الرهنُ و الغصبُ و الاجارةُ و ايضاً فيها خمسةُ اقوالٍ فعند ابى شبرمةَ رحمه اللّٰه تعالىٰ لا يندفعُ الخصومةُ و عند بن ابى ليلى رحمه اللّٰه تعالىٰ يندفعُ الخصومةُ بلا بنيةٍ و عند ابى يوسف رحمه اللّٰه تعالىٰ ان كان ذو اليدِ رجلاً صالحاً يندفع الخصومةُ الا اذا كان معروفًا بالحيلِ لامكانِ ان يدفعَ ما فى يده الى من تغيبَ عن البلدِ و يقول له او دعَه عندى بحضرةِ الشهودِ كيلا يمكن لا حدِ الدعوىٰ على و عند محمد رحمه اللّٰه تعالىٰ لا يندفعُ الخصومةُ اذا قالو نعرفُه بوجهِه لا باسمِه و نسبِه و عند ابى حنيفةَ رحمه اللّٰه تعالىٰ يندفعُ الخصومةَ بالبينةِ كما ذكرنَا .**

## تشریح:

**ولو قال ابتعته**...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ مدعی نے کہا یہ شئی میری ہے اور میں نے یہ شئی زید سے خریدی تھی اور مدعی علیہ (ذوالید) نے کہا کہ یہ شئی میرے پاس زید نے امانت رکھوائی ہے تو خصومت بلا بینہ کے ساقط ہو جائے گی اس لیے کہ مدعی اور مدعی علیہ اس پر متفق

ہو گئے ہیں کہ اس شئی میں ملک زید کی ہے تو جب مدعی نے کہا میں نے زید سے خریدی ہے تو مدعی نے اس بات کا اقرار کرلیا ہے کہ یہ شئی مدعی علیہ کے پاس زید کے واسطے سے پہنچی ہے۔ لہٰذا مدعی کا خصم زید ہے اور مدعی علیہ خصم نہیں ہے مگر اس صورت میں کہ جب مدعی اس بات پر گواہی قائم کردے کہ مجھے زید نے شئی پر قبضے کا وکیل بنایا ہے تو اب مدعی علیہ خصم ہوگا۔

**ھذہ المسائل** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتارہے ہیں کہ یہاں پانچ مسائل ہیں (۱) ودیعت رکھوانا (۲) عاریت پر دینا (۳) رہن دینا (۴) غصب کرنا، (۵) اجرت پر دینا۔ اب ان میں سے ہر ایک میں پانچ اقوال ہیں۔

امام ابن شبرمہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جب مدعی علیہ نے ان پانچ صورتوں میں سے کسی کا دعویٰ کیا اور گواہی قائم کردی تو خصومت ساقط نہ ہوگی۔

امام ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جب مدعی علیہ نے ان پانچ صورتوں میں سے کسی کا دعویٰ کیا اور گواہی قائم کردی تو خصومت ساقط نہ ہوگی اور اگر گواہی قائم نہ کی تو خصومت ختم ہو جائے گی۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جب مدعی علیہ ان میں سے کسی کا دعویٰ کرے اور گواہی قائم کردے تو مدعی علیہ کو دیکھا جائے گا وہ نیک آدمی ہے یا چکر باز ہے، اگر نیک آدمی ہو تو خصومت ختم ہو جائے گی اور اگر چکر باز ہو تو خصومت ساقط نہ ہوگی کیوں کہ ہوسکتا ہے اس نے کسی کو یہ شئی دی ہو جو اس شہر سے باہر ہو اور اس سے کہہ رکھا ہو کہ تو اس شئی کو میرے پاس گواہوں کی موجودگی میں ودیعت رکھوا دینا تاکہ کوئی بھی مجھ پر دعویٰ نہ کرسکے تو ایسی صورت میں خصومت ساقط نہ ہوگی۔

امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جب مدعی علیہ ان میں سے کسی کا دعویٰ کرے اور اس پر گواہی قائم کردے اور گواہوں نے کہا کہ ہم اس کو چہرے سے پہچانتے ہیں اور اس کا نام ونسب نہیں جانتے تو اب خصومت ساقط نہ ہوگی اور اگر گواہ اس کے چہرے کو اور اس کے نام ونسب کو پہچانتے ہوں تو خصومت ساقط ہو جائے گی۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جب مدعی علیہ نے اس پر گواہی قائم کردی تو خصومت ساقط ہو جائے گی۔

# باب دعوی الرجلین

حجۃُ الخارج فی الملکِ المطلقِ احقُ من حجۃِ ذی الید و ان وقت احدُھما فقط اعلمُ ان حجۃَ الخارجِ عندنا احقُ من حجۃِ ذی الیدِ و عند الشافعی رحمہ اللّٰہ تعالیٰ حجۃُ ذی الیدِ احقُ ثم ان وقتَ احدُھما فقط فعند ابی حنیفۃ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ و محمد رحمہ اللّٰہ تعالیٰ الخارجُ احقُ و عند ابی یوسف رحمہ اللّٰہ تعالیٰ صاحبُ الوقتِ احقُ. و لو برھن خارجانِ علی شئیٍ قضی بہ لھما ھذا عندنا و عند الشافعی رحمہ اللّٰہ تعالیٰ تھاترتِ البینتان. فان برھنا فی النکاحِ سقط لا متناعِ الجمعِ بینھما بخلافِ الملکِ فان الشرکۃَ فیہ ممکنٌ و ھی لمن صدقتْہ فان ارخا فالسابقُ احقُ فان اقرتْ لمن لا حجۃَ لہ فھی لہ و ان برھنَ الاٰخرُ قضی لہ و ان برھنَ احدُھما و قضٰی لہ ثم برھنَ الاٰخرُ لم یقضَ لہ الا اذا ثبتَ سبقُہ کما لم یقضَ لحجۃِ الخارجِ علی ذی ید ظھرَ نکاحُہ الا اذا ثبت سبقُہ ای اذا کانتْ امرأۃً فی یدِ رجلٍ و نکاحُہ ظاھرٌ و ادعی الخارجُ انھا زوجتُہ و اقام البینۃَ لم یقض لہ الا اذا ثبتَ ان نکاحَہ سابقٌ. فان برھنا علی شراءِ شئیٍ من ذی الیدِفلکل نصفُہ بنصفِ الثمنِ او ترکَہ ای لکلِ واحدٍ منھما الخیارُ ان شاءَ اخذَ نصفَ ذلک الشئیِ بنصفِ الثمنِ و ان شاء ترکَ و بترکِ احدِھما بعد ما قضٰی لھما لم یاخذ الاٰخرُ کلَہ و ھو للسابقِ ان ارخا ای ذکرَ للشراءَ من ذی الیدِ تاریخًا و لذی یدٍ ان لم یورخَا او ارخَ احدَھما و لذی وقتٍ ان وقتَ احدُھما فقط و لا یدَلھما ای اذا ارخا فالسابقُ احقُ و ان لم یورخَا ارخَ احدُھما فان کان فی ید احدِھما فذو الیدِ اولیٰ و ان لم یکنْ فی یدِ احدِھما فان وقتَ احدُھما فھو احقُ و ان لم یوقتْ احدُھما فقد مر ان لکلٍ نصفُہ بنصفِ الثمنِ او ترکَہ.

## تشریح:

**حجة الخارج** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کے پاس ایک شئی ہے اور دوسرے شخص نے اس شئی کے مالک ہونے کا دعوی کیا اور مالک ہونے کا سبب بیان نہیں کیا اور مالک ہونے پر گواہی قائم کر دی اور ذی الید نے بھی مالک ہونے پر گواہی قائم کر دی تو اب احناف کے نزدیک خارج (جس کے قبضہ میں شئی نہیں ہے) کی گواہی احق ہے اور خارج کے حق میں فیصلہ ہوگا جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ذوالید کی گواہی احق ہے لہٰذا ذوالید کے حق میں فیصلہ ہوگا۔

**و ان وقت** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ خارج اور ذی الید میں سے کسی نے اگر وقت بھی بیان کیا کہ میں فلاں ماہ میں مالک بنا تھا تو اب احناف کا آپس میں اختلاف ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک خارج کی گواہی اولیٰ ہے خواہ ذی الید تاریخ بیان کر دے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جس نے تاریخ بیان کی ہے اس کی گواہی اولیٰ ہے۔

**و لو برهن خارجان** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کے پاس کوئی شئی تھی پھر دو شخصوں نے دعوی کیا اور ان میں سے ہر ایک نے کہا کہ یہ شئی میری ہے اور ان دونوں نے گواہی قائم کر دی تو اب اس شئی کا دونوں کے لیے فیصلہ کر دیا جائے گا اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے اس مسئلے میں دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ دونوں گواہیاں ساقط ہو جائیں گی اور شئی ذی الید کے پاس رہے گی اور دوسرا قول یہ ہے کہ قرعہ ڈالا جائے گا جس کے نام کا قرعہ نکلا تو شئی اس کی ہوگی۔

**فان برهنا فی النكاح** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر دو شخصوں نے نکاح کے بارے میں گواہی قائم کی ہر ایک نے یہ دعوی کیا کہ اس عورت سے میرا نکاح ہوا ہے تو اب یہ دونوں گواہیاں ساقط ہو جائیں گی اس لیے کہ نکاح ایسی شی ہے جس میں دو شخص شریک نہیں ہو سکتے جب دو شخص شریک نہیں ہو سکتے تو دونوں کی گواہیاں رد کر دی جائیں گی بخلاف کسی شئی کی ملک میں اگر دو شخص گواہی قائم کریں تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی کیوں کہ اس میں شرکت ممکن ہے جب دونوں کی گواہیاں رد کر دی گئی ہیں تو اب عورت کی تصدیق کی طرف رجوع کیا جائے گا جس کی عورت نے تصدیق کر دی تو عورت اس کی بیوی ہوگی۔ علامہ علی سغدی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ دونوں گواہیاں رد ہو جائیں گی اور ایک گواہی کو دوسری پر ترجیح تین اشیاء سے ہوگی۔ (۱) عورت کی تصدیق۔ (۲) عورت پر کسی ایک کا قبضہ ہونا۔ لہٰذا جس کے قبضہ میں ہوگی اس کی گواہی راجح ہوگی۔ (۳) عورت

کے ساتھ کسی ایک نے دخول کیا ہو۔ لہٰذا جس نے دخول کیا ہو اس کی گواہی راجح ہوگی۔

**فان ارخا** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ دونوں شخصوں نے گواہی قائم کی اور دونوں نے نکاح کی تاریخ بھی بیان کی تو جس نے پہلی تاریخ بیان کی تو اس کی گواہی راجح ہوگی مثلاً ایک شخص نے کہا کہ میں نے ۵ جنوری کو نکاح کیا ہے اور دوسرے نے کہا میں نے ۱۰ جنوری کو نکاح کیا ہے تو اب ۵ جنوری والے شخص کی گواہی راجح ہوگی۔

**فان اقرت لمن** ...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر دونوں شخصوں کے پاس گواہی نہ ہو اور عورت نے کسی ایک کے لیے نکاح کا اقرار کر لیا تو اب یہ عورت اسی کی ہوگی اس کے بعد دوسرے شخص نے نکاح پر گواہی قائم کر دی تو اب قاضی گواہی والے کے لیے عورت کا فیصلہ کرے گا اور پہلے شخص سے (جس کے لیے عورت نے اقرار کیا تھا) عورت لے لی جائے گی اور گواہی والے کو دے دی جائے گی۔

**و ان برھن احدھما** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ دو شخصوں نے نکاح کا دعویٰ کیا اور ایک شخص نے نکاح پر گواہی قائم کر دی اور قاضی نے اس کے حق میں فیصلہ کر دیا پھر دوسرے شخص نے فیصلے کے بعد گواہی قائم کی تو اس کی گواہی رد کر دی جائے گی۔ اس لیے کہ پہلے شخص کی گواہی، فیصلے کی وجہ سے راجح ہو گئی ہے۔ پس اگر بعد میں آنے والے شخص کی گواہی بھی قبول کر لی جائے تو پہلے ثابت شدہ فیصلے کو توڑنا لازم آئے گا اور پہلے فیصلے کو توڑا نہیں جا سکتا۔ لہٰذا دوسری گواہی رد کر دی جائے گی۔

**الا اذا ثبت** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ دوسرے شخص کی گواہی رد کر دی جائے گی، لیکن اگر دوسرے شخص نے ایسی تاریخ بیان کی جو پہلے شخص کی تاریخ سے مقدم ہو تو اب دوسرے شخص کی گواہی سنی جائے گی۔

**کما لم یقبض** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ ماقبل والے مسئلے کو اس مسئلے کے ساتھ تشبیہ دے رہے ہیں، مذکورہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت ایک شخص کے پاس ہے اور مرد کا اس عورت کے ساتھ نکاح ظاہر ہے اور بعد میں ایک شخص نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ عورت میری بیوی ہے اور اس نے گواہی قائم کر دی تو اب اس کی گواہی رد کر دی جائے گی اور اس کے لیے فیصلہ نہیں کیا جائے گا لیکن اگر یہ شخص نکاح کی ایسی تاریخ بیان کر دے جو پہلے شخص کی تاریخ سے مقدم ہو تو اب اس کی گواہی سنی جائے گی اور اس کے لیے فیصلہ کیا جائے گا۔ دونوں مسئلوں کو اس بات میں تشبیہ دی ہے کہ جس طرح پہلے مسئلے میں دوسرے شخص کی گواہی رد کر دی گئی تھی اور جب تاریخ مقدم تھی تو گواہی قبول کر لی گئی تھی اسی طرح اس مسئلے میں بھی، دوسرے

شخص کی گواہی رد کر دی جائے گی مگر جب اس کی تاریخ مقدم ہو تو گواہی قبول کی جائے گی۔

**فان برھنا** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر دو شخصوں نے ذی الید پر دعویٰ کیا اور ان میں سے ہر ایک نے کہا کہ یہ شئی میں نے ذوالید سے خریدی ہے اور اس پر ہر ایک نے گواہی قائم کر دی تو اب دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار ہے خواہ اس نصف شئی کو نصف ثمن کے بدلے لے لے یا چھوڑ دے **و بترك احدھما** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ جب قاضی نے اس شئی کا دونوں کے لیے فیصلہ کر دیا پھر ان میں سے ایک نے شئی میں سے اپنا نصف چھوڑ دیا تو دوسرا شخص بقیہ نصف کو لے گا اور ساری شئی نہیں لے گا۔

**و ھو للسابق**...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ جب ان دونوں میں سے ہر ایک نے تاریخ بیان کی اور ان میں سے ایک کی تاریخ اسبق (مقدم) تھی تو شئی اس کے حوالے کی جائے گی اور اگر ان دونوں نے تاریخ بیان نہیں کی یا ان میں سے ایک نے تاریخ بیان کی تو یہ شئی ذوالید کے پاس رہے گی جب کہ ذوالید ان دونوں میں سے ہو اور اگر ذوالید تیسرا شخص ہو اور ان میں سے ایک نے وقت بیان کیا تو اب وقت والے کی گواہی احق ہو گی اور اگر ان دونوں میں سے کسی نے وقت بیان نہیں کیا تو اب ہر ایک کو اختیار ہے چاہے نصف شئی، نصف ثمن کے بدلے لے لے یا چاہے چھوڑ دے۔

**و الشراءُ احقُ من هبةٍ و صدقةٍ مع قبضٍ اى قال احدُهما اشتريتُه من زيدٍ و قال الأخرُ و هبَ لى زيدٌ و قبضتُه او تصدقَ على زيدٌ و قبضتُه فبرهنَا فمدعى الشراءِ احقُ . و الشراءُ والمهرُ سواءٌ، و رهنٌ مع قبضٍ احقُ من هبةٍ معه فان برهنَ خارجانِ على ملكٍ مؤرخٍ او شراءٍ مؤرخٍ من واحدٍ او خارجٌ على ملكٍ مؤرخٍ و ذويدٍا على ملكٍ اقدمَ فالسابقُ احقُ و ان برهنا على شراءِ شيْئٍ متفق تاريخُهما من اٰخرَ اى قال احدُهما اشتريتُه من زيدٍ و قال الأخرُ اشتريتُه من عمرٍو و ذكرَا تاريخًا واحدًا او وقتَ احدُهما فقط استويَا فالحاصلُ انه اذا وقتَ احدُهما فقط و تلقيَا من واحدٍ فصاحبُ الوقتِ احقُ و ان تلقيا من اثنينِ فهما سواءٌ فان برهنَ خارجٌ على الملكِ و ذُو اليدِ على الشراءِ منه او برهنَا على سببِ ملكٍ لا يتكرر كالنتاجِ و حلبِ لبنٍ او اتخاذِ جبنٍ او لبدٍا وجزِ صوف فذو اليد احقُ.**

## تشریح:

**و الشـراء احق** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ ایک ضابطہ بیان کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ جب دو

شخصوں نے ملکِ مقید کا دعویٰ کیا تو سبب کو بیان کرنا ضروری ہے اگر وہ سبب ایک ہو تو وہ دونوں استحقاق میں برابر ہیں اور اگر سبب مختلف ہو تو سبب کی قوت اور ضعف کی طرف غور کیا جائے گا۔ لہٰذا مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ شراء کا سبب ہبہ کے سبب سے قوی ہے یعنی نے ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ یہ شئی میں نے زید سے خریدی ہے اور دوسرے نے دعویٰ کیا یہ شئی مجھے زید نے ہبہ میں دی ہے اور میں نے اس پر قبضہ کیا ہے تو اب جس شخص نے شراء کا دعوی کیا ہے قاضی اس کے لیے شئی کا فیصلے کرے گا اور اسی طرح جب ایک شخص نے زید سے خریدنے کا دعوی کیا اور دوسرے نے کہا زید نے مجھے یہ شئی صدقہ میں دی ہے اور میں نے اس پر قبضہ کیا ہے تو اب شرا کا دعوی کرنے والا اولیٰ ہے لہٰذا شئی کا اس کے لیے فیصلہ کیا جائے گا۔

**و الشراء و المهر** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بیان کررہے ہیں کہ ایک شخص کے پاس کوئی شئی ہے تو ایک مرد نے کہا میں نے یہ شئی آپ سے خریدی ہے اور ایک عورت نے کہا کہ آپ نے مجھ سے نکاح کیا ہے اور یہ شئی مہر میں مجھے دی ہے تو یہ دونوں برابر ہیں یعنی اس شئی کا نصف عورت کو ملے گا اور نصف دوسرے مرد کو ملے گا اور عورت اور مرد (جو شراء کا دعوی کررہا ہے) ذوالید پر اس شئی کی نصف قیمت کا رجوع کریں گے اور یہ اس وقت ہے جب ان دونوں نے تاریخ بیان نہیں کی۔ بہرحال اگر دونوں نے تاریخ بیان کی ہے تو جس کی تاریخ اسبق ہوگی وہ اس شئی کا مستحق ہوگا۔

**و رهن مع قبض** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بیان کررہے ہیں کہ ایک شخص کے پاس کوئی شئی تھی تو دو آدمیوں میں سے ایک نے دعوی کیا کہ تو نے یہ شئی مجھے رہن دی تھی اور میں نے اس پر قبضہ کیا تھا اور دوسرے نے کہا تو نے یہ شئی مجھے ہبہ کی تھی اور میں نے اس پر قبضہ کیا تھا تو اب جس شخص نے رہن کا دعوی کیا ہے وہ شئی کا مستحق ہے۔

**فان برهن خارجان** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ دو شخصوں نے (جن کے قبضے میں شئی نہیں ہے) ایک شخص سے مالک بننے کا دعوی کیا اور تاریخ بھی بیان کی یا دونوں نے ایک شخص سے خریدنے کا دعوی کیا اور تاریخ بیان کی تو اب جس کی تاریخ اسبق ہوگی وہی شئی کا مالک ہوگا''**او خارج** ...... سے یہ بیان کررہے ہیں کہ دو شخص ہیں ان میں سے ایک کے پاس شئی ہے دوسرے شخص نے ذوالید پر دعوی کیا اور گواہی قائم کردی اور ذوالید نے بھی گواہی قائم کی اور ذوالید نے ایسی تاریخ بیان کی جو خارج کی تاریخ سے مقدم تھی تو اب ذوالید اس کا مالک ہوگا۔

**و ان برهنا على شراء** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ دو شخصوں نے ایک شئی کے مالک ہونے کا دعوی کیا اور ایک نے گواہی پیش کی کہ میں نے یہ زید سے خریدی ہے اور

دوسرے نے گواہی پیش کی کہ میں نے یہ شئی عمرو سے خریدی ہے اور دونوں نے خریدنے کی تاریخ ایک بیان کی تو یہ دونوں برابر ہیں اور شئی نصف، نصف دونوں کے مابین تقسیم ہوگی۔ **لو وقت** ...... سے یہ بیان کیا کہ اگر ان دونوں میں سے صرف ایک شخص نے تاریخ بیان کی اور دوسرے نے بیان نہیں کی تو اب بھی دونوں برابر ہیں اور شئی دونوں کے مابین نصف نصف تقسیم ہوگی۔

**فالحاصل انه** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ جب دو شخصوں نے شراء کی نسبت ایک ہی شخص کی طرف کی تو اب اگر ان دونوں میں سے کسی نے وقت بیان کر دیا تو صاحب الوقت احق ہے اور اگر دونوں نے الگ الگ شخصوں کی طرف منسوب کیا اور ان میں سے ایک نے وقت بیان کر دیا تو اب بھی دونوں برابر ہیں۔

**او برهنا علی سبب** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کے پاس بکری کا بچہ تھا پھر ایک دوسرا شخص آیا اور اس نے دعویٰ کیا کہ یہ بکری کا بچہ میری ملک ہے اور اس نے گواہی قائم کر دی اور ذوالید نے بھی گواہی قائم کر دی تو اب ذوالید کی گواہی راجح ہوگی اور فیصلہ ذوالید کے حق میں ہوگا اور اسی طرح ہر اس سبب میں جس کا تکرار نہیں ہوتا ذوالید کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا جیسے دودھ دھونا کہ ایک شخص نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ دودھ اس کی ملک ہے اور یہ دودھ اس نے اپنی بکری سے دھویا ہے اور اس نے گواہی قائم کر دی اور ذوالید نے بھی گواہی قائم کر دی اور اسی طرح مکھن بنانے میں کہ ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ یہ مکھن میرا ہے اور میں نے اس کو بنایا ہے اور اس پر گواہی قائم کر دی اور ذوالید نے بھی گواہی قائم کر دی تو ذوالید کی گواہی اولیٰ ہوگی اور یہی حکم گدا بنانے اور اُون کاتنے کا ہے کہ ذوالید احق ہوگا۔

**و لو برهن كلٌ على شراءٍ من الأخرِ بلا وقتٍ سقطا و ترك المالَ في يدِ من معه** اى برهنَ كلُ واحدٍ من ذى اليدِ و الخارجُ على الشراءِ من صاحبِه و لم يذكرَ اتاريخًا سقطَ البينتانِ وَ ترك المالُ فى يدِ صاحبِ اليدِ و عند محمدٍ رحمه الله تعالىٰ يقضى للخارجِ كان ذا اليدِ اشتراه او لا ثم باعه من الخارجِ و لا يعكسُ لان البيع قبل القبضِ لا يجوزُ و ان كا فى العقارِ عند محمد رحمه الله تعالىٰ و انما قال بلا وقتٍ حتى لو ارخا ففيه تفصيلٌ مذكورٌ فى الهدايةِ فطالعها ان شئتَ. و اعلمْ ان صاحب الهدايةِ ذكرَ هذه المسائلَ من غيرِ ضبطٍ و انا جمعتُها من الذخيرةِ مضبوطةً

موجزةً فاقول ان برهن المدعيانِ فان كان تاريخُ احدِهما سابقًا فهو احقُ و ان لم يكن فان كان كلُ منهما ذا يدٍ فهما متساويانِ و كذا ان كان كلُ منهما خارجًا في الملكِ المطلقِ و هذا اذا لم يؤرخا او ارخَ احدُهما او راخاً و لم يكن احدُهما سابقًا حتى ان كان تاريخُ احدِهما سابقًا فقد مر ان السابقَ احقُ و كذا في الملكِ بسببٍ الا اذا تلقيا من واحدٍ و ارخَ احدُهما فقط فانه احقُ و ان كان احدُهما ذا يد و الأخرُ خارجاً فالخارجُ اولىٰ في الملكِ المطلقِ شاملاً للصورِ المذكورةِ الا اذا ادعيا مع الملكِ المطلقِ فعلًا كما اذا قال هو عبدى اعتقتُه او دبرتُه فذو اليد، احقُ بخلافِ، ما اذا قال كلُ واحدٍ عبدى كاتبتَه فهما سواءٌ لانهما خارجانِ اذ لا يدَ على المكاتبِ و لو قال احدُهما هو عبدى كاتبته و قال الأخرُ دبرتُه او اعتقتُه فهذا اولىٰ فالضابطةُ ان كلَ بينةٍ يكونُ اكثرُ اثباتًا فهي احقُ هذا في الخارجِ و ذى اليدِ في الملكِ المطلقِ و اما في الملكِ سببًا فان ذكرَ اسببًا واحدًا فان تلقيَا من واحدٍ فذو اليد حق و ان تلقيا من الاثنينِ. فالخارجُ احقُ شاملًا للصورِ المذكورهِ و ان ذكر اسببينِ كالشراءِ و الهبةِ و غيرِ ذلك ينظرُ الى قوةِ السببِ كما في المتنِ.

## تشریح:

و لو برهن...... ایک شخص کے قبضے میں کوئی شئی ہے اور دوسرے شخص نے دعوی کیا کہ یہ شئی میری ہے میں نے آپ سے خریدی ہے اور ذوالید نے بھی دعوی کیا کہ یہ شئی میری ہے میں نے آپ سے خریدی ہے تو ہر ایک اپنے ساتھی سے خریدنے کا دعویٰ کر رہا ہے اور ہر ایک نے گواہی بھی قائم کر دی اور تاریخ کا ذکر نہیں کیا تو اب شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک دونوں کی گواہی قبول کی جائے گی اور شئی کا فیصلہ خارج کے لیے کیا جائے گا کیوں کہ یہ ممکن ہے کہ ذوالید نے خارج سے شئی خریدی ہو لہٰذا ذوالید کا خارج سے خریدنے پر گواہی پیش کرنا صحیح ہے اور پھر ذوالید نے قبضے کے بعد دوبارہ خارج کو فروخت کر دی ہو لہٰذا خارج کا ذوالید سے خریدنے پر گواہی پیش کرنا صحیح ہے۔ لہٰذا دونوں کی گواہی قبول ہوگی اور خارج کے لیے فیصلہ کیا جائے گا کیوں کہ ممکن ہے کہ اس نے خریدنے کے بعد شئی پر قبضہ نہ کیا ہو۔

و لا یعکس...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ ایک شبہ کا جواب دے رہے ہیں شبہ یہ ہے کہ یہ بھی تو ممکن ہے

کہ خارج نے ذوالید سے خریدا ہو اور دوبارہ ذوالید کو فروخت کردیا ہو جب اس طرح ہے تو ذوالید کے لیے فیصلہ ہونا چاہیے تو اس طرح خارج اور ذوالید دونوں برابر ہیں۔ لہٰذا خارج کے لیے فیصلہ کرنا صحیح نہیں ہے تو اس شبہہ کا جواب دیتے ہوئے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اس کا عکس ممکن نہیں ہے یعنی یہ کہنا کہ خارج نے ذوالید سے خریدا ہو اور دوبارہ ذوالید کو فروخت کردیا ہو صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اس وقت بیع قبضے سے قبل ہوگی جو کہ ناجائز ہے اگرچہ جائیداد ہو پھر بھی قبضے سے قبل بیع ناجائز ہے۔

**و انما قال بلا وقت**...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''بلا وقت'' کی قید لگائی ہے لہٰذا اگر ان دونوں نے تاریخ بیان کی تو اس میں تفصیل ہے وہ تفصیل یہ ہے کہ خارج اور ذوالید نے جب وقت بیان کیا اور دعویٰ جائیداد میں ہے تو اس میں یا تو خارج کا وقت اسبق ہوگا یا ذوالید کا وقت اسبق ہوگا ان میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہیں۔ گواہوں نے تاریخ کے ساتھ قبضے کی گواہی دی ہوگی یا نہیں دی ہوگی۔ لہٰذا کل چار صورتیں ہوں گی پہلی صورت کہ جب خارج کی تاریخ اسبق ہو اور گواہوں نے قبضے میں گواہی دی ہو تو اب قاضی ذوالید کے لیے فیصلہ کرے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ جب خارج کی تاریخ اسبق ہو اور گواہ نے قبضے کی گواہی نہ دی ہو تو شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ذوالید کے لیے فیصلہ کیا جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک خارج کے لیے فیصلہ کیا جائے گا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ ذوالید کی تاریخ اسبق ہو اور گواہوں نے قبضہ کی گواہی دی ہو اور چوتھی صورت یہ ہے کہ ذوالید کی تاریخ اسبق ہو اور گواہوں نے قبضہ کی گواہی نہ دی ہو ان دونوں صورتوں میں خارج کے لیے فیصلہ کیا جائے گا۔ ھدایہ میں یہی تفصیل ہے جس کے بارے میں شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

**اعلم ان صاحب**...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ صاحبِ ھدایہ پر تعریض کر رہے ہیں کہ صاحب ھدایہ نے ان مسائل کو بلا ضبط بیان کیا ہے اور میں (یعنی شارح) ان مسائل کو ''ذخیرہ'' سے مضبوط اور مختصر بیان کرتا ہوں

اگر دونوں مدعیوں نے گواہی قائم کی اور تاریخ بھی بیان کی تو جس کی تاریخ اسبق ہے تو قاضی اس کے حق میں فیصلہ کرے گا''**و ان لم یکن**...... سے...... **فقد مر ان السابق احق**'' تک آٹھ صورتیں بیان کی ہیں۔ وہ یہ ہیں کہ شئی دونوں مدعیوں کے قبضے میں ہوگی یا دونوں کے قبضے میں نہ ہوگی بلکہ تیسرے شخص کے پاس ہوگی اگر شئی دونوں کے قبضے میں ہو اور ان دونوں نے تاریخ بیان نہ کی ہو۔ (پہلی

صورت ) یا ایک نے تاریخ بیان کی ہو اور دوسرے نے تاریخ بیان نہ کی ہو۔ ( دوسری صورت ) یا دونوں نے تاریخ بیان کی ہو اور دونوں کی تاریخ ایک ہو ( تیسری صورت ) ان تینوں صورتوں میں شئ دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگی اور اگر شئ دونوں کے قبضے میں نہ ہو بلکہ تیسرے شخص کے قبضے میں ہو پھر یا تو دونوں نے تاریخ بیان نہ کی ہو ( چوتھی صورت ) یا ایک نے تاریخ بیان کی ہو اور دوسرے نے تاریخ بیان نہ کی ہو۔ ( پانچویں صورت ) یا دونوں نے تاریخ بیان کی ہو اور دونوں کی تاریخ ایک ہو۔ ( چھٹی صورت ) ان تینوں صورتوں میں بھی شئ دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگی اور اگر شئ دونوں کے قبضے میں ہو اور دونوں نے تاریخ بیان کی ہو اور ایک کی تاریخ اسبق ہو۔ ( ساتویں صورت ) اور اگر شئ دونوں کے قبضے میں نہ ہو بلکہ تیسرے کے قبضے میں ہو اور دونوں نے تاریخ بیان کی ہو اور ایک کی تاریخ اسبق ہو ( آٹھویں صورت ) ان دونوں صورتوں میں شئ کا فیصلہ اسبق کے لیے کیا جائے گا۔

**و كذا في الملك** ...... سے ...... **فانه احق** کی عبارت میں شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے پانچ صورتیں بیان کی ہیں۔ جب دو شخصوں نے دعویٰ کیا کہ میں اس شئ کا مالک ہوں اور ملک کا سبب بھی بیان کیا تو اب اگر دونوں نے تاریخ بیان نہ کی۔ ( پہلی صورت ) یا دونوں نے ایک تاریخ بیان کی ( دوسری صورت ) یا دونوں میں سے ایک نے تاریخ بیان کی اور دوسرے نے تاریخ بیان نہ کی۔ ( تیسری صورت ) ان تینوں صورتوں میں دونوں برابر ہیں اور شئ نصف نصف ہوگی یا دونوں نے تاریخ بیان کی اور ایک کی تاریخ اسبق ہے۔ ( چوتھی صورت ) تو اس صورت میں جس کی تاریخ اسبق ہے اس کے لیے فیصلہ ہوگا۔ یہ چار صورتیں اس وقت ہیں جب دونوں نے ملک کا دعویٰ سبب کی وجہ سے کیا ہو اور سبب کی نسبت دو مختلف شخصوں کی طرف کی ہو اور اگر ان دونوں نے سبب کی نسبت ایک شخص کی طرف کی اور ان میں سے فقط ایک نے تاریخ بیان کی ہو ( پانچویں صورت ) تو یہ شخص احق ہے۔

**و ان كان احدهما** ...... سے ...... **شاملا للصور المذكورة** کی عبارت میں شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے چار صورتیں بیان کی ہیں کہ دو شخصوں نے کسی شئ کے مالک ہونے کا دعویٰ کیا اور ان دونوں میں سے ایک کے قبضے میں وہ شئ ہے تو پھر اگر دونوں نے تاریخ بیان نہ کی ( پہلی صورت ) یا دونوں نے تاریخ بیان کی اور دونوں کی تاریخ ایک ہے ( دوسری صورت ) تو ان دونوں صورتوں میں شئ خارج کی ہوگی اور اگر ان دونوں نے تاریخ بیان کی اور ایک کی تاریخ اسبق تھی ( تیسری صورت ) تو جس کی تاریخ اسبق ہے وہ احق ہے اور اگر دونوں میں سے ایک نے تاریخ بیان کی اور دوسرے نے تاریخ بیان نہ کی ( چوتھی صورت ) تو اب امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مورخ احق ہے اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ

کے نزدیک خارج احق ہے اور فتوی امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول پر ہے۔ جب کہ شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے تمام صورتوں میں خارج کو اولیٰ کہا ہے۔

**الا اذا ادعیا** ...... سے ...... **فھذا اولی**" کی عبارت میں شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے تین صورتیں بیان کی ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ جب دو شخصوں نے غلام کے مالک ہونے کا دعویٰ کیا اور غلام ان میں سے ایک کے قبضے میں ہے ایک شخص نے غلام کے مالک ہونے کا دعوی کیا اور دوسرے نے ملک کے ساتھ فعل کا دعوی کیا اور اس نے یوں کہا "**ھو عبدی اعتقتہ او دبرتہ**" (وہ میرا غلام ہے میں نے اس کو آزاد کیا ہے یا میں نے اس کو مدبر بنایا ہے) تو ذوالید احق ہے۔

دوسری صورت "**بخلاف ما اذا** ...... سے بیان کی ہے کہ جب دونوں نے غلام کے مالک ہونے کا دعوی کیا اور ہر ایک نے دعوی کے ساتھ یہ کہا کہ میں نے اس کو مکاتب بنایا ہے تو اب یہ دونوں خارج ہیں کیوں کہ مکاتب کسی کے قبضے کے تحت نہیں ہے جب یہ دونوں خارج ہیں تو یہ دونوں برابر ہیں اور غلام ان کے درمیان مشترک ہوگا۔

تیسری صورت "**و لو قال احدھما** ...... سے بیان کی ہے کہ اگر ایک شخص نے کہا یہ میرا غلام ہے اور میں نے اس کو مکاتب بنایا ہے اور دوسرے نے کہا یہ میرا غلام ہے میں نے اس کو آزاد کیا ہے یا مدبر بنایا ہے تو آزاد کرنے اور مدبر بنانے کا دعوی کرنے والا غلام کا مستحق ہے۔

**فالضابطۃ ان کل** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ ضابطہ یہ ہے کہ جس مدعی کی گواہی زیادتی کو ثابت کرے وہی گواہی زیادہ احق ہے کہ اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے اور یہ ضابطہ صرف اس صورت میں ہے جب دو شخص ملک مطلق کا دعوی کریں اور ان میں سے ایک ذوالید ہو اور دوسرا خارج ہو تو جس کی گواہی زیادتی کو ثابت کرے گی وہی گواہی احق ہوگی۔ بہر حال جب دو شخص ملک کا دعوی کریں اور سبب بھی ایک ذکر کریں تو اب یہ ضابطہ نہیں ہے بلکہ اگر دونوں سبب کی نسبت ایک شخص کی طرف کریں تو ذوالید احق ہے اور اگر دو شخصوں کی طرف سبب کی نسبت کریں تو خارج احق ہے اور اس میں وہی صورتیں ہیں جو گزر چکی ہیں یعنی اگر دونوں ایک تاریخ ذکر کریں یا دونوں تاریخ ذکر نہ کریں تو دونوں برابر ہیں اور اگر دونوں تاریخ بیان کریں اور ایک کی تاریخ اسبق ہو تو جس کی تاریخ اسبق ہے وہ احق ہے اور اگر دونوں نے الگ الگ سبب ذکر کیے مثلاً ایک نے ہبہ کا سبب ذکر کیا اور دوسرے نے شراء کا سبب ذکر کیا تو اب سبب کی قوت اور ضعف کی طرف غور کیا جائے گا جیسا کہ یہ مسئلہ متن میں گزر چکا ہے۔

**و لا یرجحُ بکثرۃِ الشھودِ فان الترجیحَ عندنا بقوۃِ الدلیلِ لا بکثرتہٖ. و لو**

ادعیٰ احدُ الخارجینِ نصفَ دارٍ و الآخرُ کلها فالربعُ للاولِ و قال الثلثُ للاولِ و الباقی للثانی اعلم ان ابا حنیفةَ رحمه اللّٰه تعالی اعتبرَ فی هذہ المسألةِ طریق المنازعةِ و هو ان النصفَ سالمٌ لمدعی الکلِ بلا منازعةٍ و بقیَ و النصفُ الآخرُ و فیه منازعتُهما علی السواءِ فینصفُ فلصاحبِ الکلِ ثلثةُ اربا عٍ و لصاحبِ النصفِ الربعُ و هما اعتبرَ اطریقَ العولِ و المضاربةِ انما سمی بهذا لان فی المسألةِ کلًا و نصفًا فالمسألةُ من اثنینِ و تعولُ الیٰ ثلثةٍ فلصاحبِ الکلِ سهمانِ و لصاحبِ النصفِ سهمٌ هذا هو العولُ و اما المضاربةُ فان کلَ واحدٍ یضربُ بقدرِ حقِه فصاحبُ الکلِ له الثلثانِ من الثلاثةِ فیضرب الثلثانِ فی الدارِ فیحصلُ له ثلثًا الدارِ و صاحب النصفِ له ثلثُ من الثلثةِ فیضربُ الثلثَ فی الدارِ فیحمل له ثلثَ الدارِ لان ضربَ الکسورِ بطریقِ الاضافة فانه اذا ضربَ الثلث فی الستةِ معناه ثلث الستةِ و هو اثنانِ و ان کانت معهما فهی للثانی نصفٌ بقضاءٍ نصفُ لابہٖ فان الدارَ اذا کانت فی یدِهما یکون النصفُ فی یدِ کلٍ منهما فالنصفُ الذی فی یدِ مدعی الکلِ لا یدعیه آخرُ فیترکُ فی یدِہ و النصفُ الذی فی ید مدعی النصفِ یدعیه کلُ واحدٍ منهما فمدعی الکلِ خارجٌ و بینة الخارجِ اولیٰ.

## تشریح:

و لو ادعی احد الخارجین ...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کے پاس مکان تھا پھر دو شخصوں نے اس مکان پر دعوی کیا ایک نے نصف مکان کا دعوی کیا اور دوسرے نے کُل مکان کا دعوی کیا تو اب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک نصف کا دعوی کرنے والے کو مکان کا ربع ملے گا اور کُل کا دعوی کرنے والے کو مکان کے تین حصے ملیں گے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک نصف کے مدعی کو مکان کا ثلث ملے گا اور کل کے مدعی کو مکان کے دو ثلث ملیں گے۔

مسئلہ سمجھنے کے لیے مندرجہ ذیل چند امور ذہن نشیں کر لیں۔

عول کے لغوی معنی ''بلند ہونا'' ہے اور شرعی معنی یہ ہے ایک عین میں کچھ حصے جمع ہو جائیں پھر اس عین کو تمام کے درمیان حصوں کے ساتھ تقسیم کیا جائے اور ہر ایک شخص اپنے حق کے بدلے جو حصہ آئے وہ لے لے۔ (اصل میں ''عول'' علم میراث کی اصطلاح ہے جس کی مزید وضاحت ''سراجی'' میں آئے گی)

منازعہ یہ ہے کہ اس مقدار کی طرف دیکھا جائے جس میں جھگڑا ہوا ہو پس وہ جزء جس میں جھگڑا نہیں ہوا اس جزء کا مدعی کے لیے بلا جھگڑے کے فیصلہ کر دیا جائے۔

امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے مابین اختلاف ایک اصل پر مبنی ہے۔ امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی اصل یہ ہے کہ سببِ صحیح (سبب صحیح وہ ہے جس کی وجہ سے انسان مستحق بن جائے کسی شئی کو سبب کے ساتھ ملانے کی ضرورت نہ ہو) کے ساتھ جھگڑا کرنے والا اپنے پورے حق کو لے گا یعنی جب جھگڑا کرنے والے کے پاس سببِ صحیح ہو تو شئی کی تقسیم عول کے طریقے پر ہوگی اور سبب غیر صحیح کے ساتھ جھگڑا کرنے والا اپنا حق اتنی شی میں لے گا جس میں جھگڑا ہوا ہو یعنی جب جھگڑا کرنے والے کے پاس سبب غیر صحیح ہو تو تقسیم منازعہ کے طریقے پر ہوگی۔

صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کی اصل یہ ہے کہ جب عین کی تقسیم کسی ایسے سببِ حق کی وجہ سے ہو جو سبب عین میں ہو تو تقسیم عول کے طریقے پر ہوگی اور اگر تقسیم ایسے سبب حق کی وجہ سے واجب نہ ہو جو عین میں ہو تو پھر تقسیم منازعہ کے طریقے پر ہوگی۔

اب اس مسئلے میں امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تقسیم منازعہ کے طریقے پر ہوگی اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک عول اور مضاربت کے طریقے پر ہوگی۔

امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے منازعت کے طریقے پر یوں تقسیم کی ہے کہ ہم اس مکان کا نصف کریں گے اور نصف کا بھی ایک صحیح نصف کریں گے اور یہ اس وقت ہوگا جب ہم مکان کے چار حصے بنا دیں۔

لہٰذا جس مکان میں دونوں مدعیوں نے دعوی کیا ہے وہ چار حصوں پر مشتمل ہے اب جو شخص نصف کا مدعی ہے تو اس نے یہ دعوی کیا ہے کہ چار حصوں میں سے دو حصے میرے ہیں اور جو شخص کل کا مدعی ہے وہ یہ دعوی کر رہا ہے کہ چاروں حصے میرے ہیں تو اب مدعی اور مدعی علیہ کا جھگڑا صرف دو حصوں میں ہے جب دو حصوں میں جھگڑا ہے تو اس میں دونوں برابر ہیں۔ لہٰذا ایک حصہ کل کے مدعی کو ملے گا اور ایک حصہ نصف کے مدعی کو ملے گا تو اب کل کے مدعی کے پاس گھر کے چار حصوں میں سے تین حصے ہیں اور نصف کے مدعی کے پاس گھر کا چوتھا حصہ ہے۔

امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی اصل کے مطابق ان دونوں میں سے ہر ایک سبب غیر صحیح کے ساتھ جھگڑ رہا ہے اور وہ سبب غیر صحیح گواہی ہے۔ گواہی سبب غیر صحیح اس لیے ہے کہ صرف گواہی کی وجہ سے یہ دونوں شئی کے مستحق نہیں بن سکتے جب تک گواہی کے ساتھ قاضی کا فیصلہ نہ مل جائے لہٰذا گواہی سبب بننے میں

قاضی کے فیصلے کی محتاج ہے تو یہ سبب غیر صحیح ہے اور جب سبب غیر صحیح سے جھگڑا کیا جائے تو تقسیم منازعہ کے طریقے پر ہوتی ہے لہٰذا تقسیم منازعہ کے طریقے پر ہوگی۔

**هما اعتبر طریق العول** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کی دلیل بیان کررہے ہیں کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ نے عول اور مضاربت کا اعتبار کیا ہے عول کے اعتبار کی وجہ سے ''**لان فی المسالة** ...... سے بیان کی ہے کہ مسئلے میں کل اور نصف کا دعوی ہے کہ ایک شخص نے کل مکان کا دعوی کیا ہے اور دوسرے نے نصف مکان کا دعوی کیا ہے۔ لہٰذا مکان میں دو اشیاء کا دعوی ہے ایک کُل، دوسری نصف، پھر کُل اور نصف اسی وقت ثابت ہوگا جب مکان کے تین حصے کیے جائیں پس تین میں سے دو حصے کل کے مدعی کے ہوں گے اور ایک حصہ نصف کے مدعی کا ہوگا تو مکان میں دعوی کل اور نصف دو اشیاء کا تھا اور کل اور نصف مکان کے تین حصے کیے بغیر ممکن نہیں ہے اس وجہ سے مکان دو اشیاء سے تین کی طرف تجاوز کر گیا ہے اور یہ عول ہے اور اس کو عول کہنے کی وجہ یہی ہے کہ مسئلہ دو سے تین کی طرف تجاوز کر گیا ہے۔

**و اما المضاربة** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ مضاربت کے طریقے سے دلیل بیان کررہے ہیں اس کی وضاحت یہ ہے کہ تمام کا مدعی کل مکان کو لینا چاہتا ہے اور نصف کا مدعی نصف مکان لینا چاہتا ہے چوں کہ دوسرا مدعی نصف کا ہے اس لیے کہ گھر کو دو حصوں میں تقسیم کیا جائے گا پس کل کا مدعی دونوں حصے لینا چاہتا ہے اور نصف کا مدعی ایک حصہ لینا چاہتا ہے لہٰذا گھر کے تین حصے کیے جائیں گے پس ہر ایک شخص اپنے حق کے بقدر لے گا پس کل کے مدعی کے لیے تین میں سے دو ثلث ہیں سو وہ گھر میں سے دو ثلث لے گا تو اس کو گھر کے دو ثلث حاصل ہو گئے اور صاحب نصف کے لیے تین میں سے ایک ثلث ہے سو وہ گھر میں سے ایک ثلث لے لے گا تو اس کو گھر کا ایک ثلث حاصل ہوگا۔ پس صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کی اصل کے مطابق یہ تقسیم ایسے سبب حق کی وجہ سے ہے جو مکان میں ثابت ہے۔ لہٰذا یہ تقسیم عول کے طریقے پر ہوگی۔

**و ان كانت معهما** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بیان کررہے ہیں کہ مذکورہ بالا مسئلہ اس صورت میں تھا جب وہ گھر دونوں مدعیوں کے قبضے میں نہیں ہے بہر حال اگر وہ گھر دونوں مدعیوں کے قبضے میں ہو اور ان میں سے ایک کل گھر کا دعوی کرے اور دوسرا نصف گھر کا دعوی کرے تو سارا گھر کل کے مدعی کو ملے گا اس لیے کہ گھر جب دونوں کے قبضے میں ہے تو ہر ایک کے پاس نصف گھر ہے اور وہ نصف گھر جس پر کل کے مدعی کا قبضہ ہے اس نصف کا دوسرا شخص دعوی نہیں کررہا ہے جب اس کا دوسرا شخص مدعی نہیں ہے تو یہ

نصف کل کے مدعی کے لیے بغیر فیصلے کے ہوگا البتہ وہ نصف گھر جو نصف کے مدعی کے قبضے میں ہے اس نصف گھر میں جھگڑا ہے کل کا مدعی بھی اس نصف کا دعوی کر رہا ہے اور نصف کا مدعی بھی اس کا دعوی کر رہا ہے اور نصف کا مدعی ذوالید ہے کیوں کہ نصف اس کے قبضے میں ہے اور کل کا مدعی خارج ہے اور یہ بات گزر چکی ہے کہ جب ذوالید اور خارج گواہی قائم کریں تو خارج کی گواہی اولیٰ ہوتی ہے۔ لہٰذا کل کا مدعی جو خارج ہے اس کی گواہی اولیٰ ہوگی اور وہ نصف کا مستحق قاضی کے فیصلے کی وجہ سے ہوگا۔

فان برهن خارجان على نتاج دابةٍ و ارخا قضى لمن وافق وقتُه سنَها و ان اشكلَ فلهما اما اذا خالفَ سنُها التاريخينَ بطلت البينتان و ترك الدابة مع ذى اليدِ فان برهن احدُ الخارجينِ على غصبِ شيئٍ و الأخرُ على وديعةٍ استويَا اى ان ادعى احدُ الخارجينِ على ذى اليدِ انك غصبتَ هذا الشئَ منى و الأخرُ ادعى انى اودعتُ هذا الشئَ عندك و برهنَا ينصفُ بينهما لاستوائِهما فان المودَعَ اذا جحدَ الوديعةَ صارغا صبًاؤ اللابسُ احقُ من اخذِا لكمٍ و الراكبُ من اخذِ اللجامِ و من فى السرجِ من رديفهِ و ذو حملِها ممن علقَ كوزةً منها اى صاحبُ اليدِ فى هذه الصورِ هو الاولُ. و جالسُ البساطِ و المتعلقُ به سواءٌ كمن معه ثوبٌ و طرفُه مع أخرَ. و القولُ لصبِى يعبرُ فى انا حرٌ و ان قال انا عبدٌ فلان قضى لمن معه كمن لا يعبرُ المرادُ بالتعبير ان يتكلمَ و يعقلُ ما يقول فان كان معبراً و يقول انا حرٌ فالقولُ قولُه لانه فى يدِ نفسِه و لو قال انا عبدُ زيدٍ و هو فى يدِ عمرٍو كان عبداً لعمرٍ و لانه لما اقر انه عبدٌ اقر انه ليس فى يدِ نفسِه فيكونُ عبداً لصاحبِ اليدِ و ان لم يكن معبراً لا يكونُ فى يد نفسِه فيكون عبداً لصاحبِ اليدِ اقول اليدُ على الانسانِ ليس دليلًا ظاهراً على الملكِ فان من راىٰ انسانًا فى يدِ أخرٍ يتصرفُ فيه تصرفَ الملاكِ لا يجوزُ ان يشهد انه ملكُه فان الاصلَ فى الانسانِ الحريةُ فكون الصبى الذى لا يعبرُ عبداً لصاحبِ اليدِ مشكلٌ. و الحائطُ لمن جذوعُه عليه او متصلٌ ببنائِه اتصالَ تربيعٍ اتصالُ التربيع اتصال جدارٍ بجدارٍ بحيث يتداخلُ لبناتِ هذا الجدارِ فى لبنات ذلك و انما سمى اتصالُ التربيعِ لانهما انما يبنيانِ ليحيطَا مع جدارينِ أخرينِ

بمكان مربع لا لمن له عليه هر ادىٰ المراد بالهرادى الخشباتُ التى توضعُ على الجذوع بل هو بين الجارين لو تنازعا اى اذا كان لاحدهما عليه هر ادى و لا شئ للاخر عليه فهو بينهما. و ذو بيتٍ من دارٍ كذى بيوت منها فى حقِ ساحتِها بناءٌ على ان لا ترجيح بكثرةِ العلةِ. ارضٌ ادعى رجل انها فى يدِه و اٰخرُ كذلك و برهنا قضى بيدِهما فان برهن احدُهما او كان لبنٌ فيها او بنى او حفر قضى بيدِه فان الاستعمال دليلُ اليدِ.

## تشریح:

فان برهن ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کے پاس کوئی جانور ہے اور دو شخصوں نے جانور کے بچے پر دعوی کیا اور ہر ایک نے کہا کہ یہ میری ملک ہے اور دونوں نے گواہ قائم کیے اور پیدا ہونے کی تاریخ بیان کر دی تو اب قاضی ہر ایک کی تاریخ کو اور جانور کی عمر کو دیکھے گا جس کی تاریخ جانور کی عمر کے موافق ہوگی اس کے لیے فیصلہ کیا جائے گا اور اگر جانور کی عمر پہچاننا مشکل ہو جائے تو پھر جانوران دونوں کے مابین مشترک ہوگا۔

امـــا اذا ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں اگر جانور کی عمر دونوں تاریخوں کے مخالف ہو جائے تو اب اس بارے دو اقوال ہیں۔

پہلا قول یہ ہے کہ دونوں گواہیاں باطل ہو جائیں گی اور ذی الید کے پاس جانور چھوڑ دیا جائے گا اس قول کو حاکم شہید رحمہ اللہ تعالیٰ اور صاحب ھدایہ نے اختیار کیا ہے اور شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے انہی کی پیروی کی ہے۔

دوسرا قول امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے کہ جانوران کے درمیان مشترک ہوگا اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔

و القول لصبی یعبر ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ بچہ معبر ہوگا یا معبر نہ ہوگا (معبر وہ ہوتا ہے جو بات کر سکتا ہو اور جو کہہ رہا ہو اس کی سمجھ بھی رکھتا ہو) پس اگر بچہ معبر ہو اور وہ ''انا حر'' کہے تو بچے کا قول معتبر ہوگا اس لیے کہ اس کا اپنی ذات پر قبضہ ہے۔ پس بچہ ذو الید ہے اور مدعی خارج ہے تو معتبر قول صاحب ید کا ہوتا ہے اور بچے کا اپنی ذات پر قبضہ اس لیے ہے کہ ہر انسان میں اصل آزاد ہونا ہے کیوں کہ انسان پر غیر کا قبضہ اہانت کی دلیل ہے اور جب تک انسان کا اپنی ذات پر قبضہ ہے تو غیر کا قبضہ ثابت نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا بچے کا قول ''انا حر'' معتبر ہوگا۔

اور اگر وہ بچہ جو معبر ہے وہ عمرو کے قبضے میں ہے اور اس بچے نے کہا میں زید کا غلام ہوں اور عمرو نے کہا یہ بچہ میرا غلام ہے تو یہ بچہ عمرو کا غلام ہوگا اس لیے کہ جب بچے نے اپنے غلام ہونے کا اقرار کرلیا تو اس نے یہ اقرار کیا ہے کہ میرا اپنی ذات پر قبضہ نہیں ہے تو اس نے اپنی ذات پر قبضہ نہ ہونے کا اقرار کیا ہے تو اس پر ذوالید کا قبضہ ہوگا لہٰذا ذوالید کا قول معتبر ہوگا۔

اور اگر بچہ معبر نہ ہو تو وہ بچہ جس کے قبضے میں ہے اسی کا غلام شمار ہوگا کیوں جب وہ بچہ معبر نہیں ہے تو اس کا اپنی ذات پر قبضہ نہیں ہے۔ لہٰذا وہ بچہ سامان کی طرح ہے کہ جس طرح سامان کا اپنی ذات پر قبضہ نہیں ہوتا اور جس کے قبضے میں ہوتا ہے اسی کا شمار ہوتا ہے اسی طرح بچہ بھی جس کے قبضے میں ہے اسی کا شماء ہوگا۔

**اقول الید علی** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ تیسری صورت (کہ جب بچہ معبر نہیں ہے تو وہ صاحب ید کا شمار ہوگا) کے حکم پر اعتراض کررہے ہیں کہ کسی انسان پر محض قبضہ ہونا، اس انسان مملوک ہونے کی دلیل نہیں کہ اس پر فلاں کا قبضہ ہے۔ لہٰذا یہ اس کا غلام ہے کیوں جب ایک شخص کسی انسان کو دوسرے کے قبضے میں دیکھے کہ وہ دوسرا اس میں مالکوں والا تصرف کررہا ہے تو دیکھنے والے کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اس بات کی گواہی دے کہ تصرف کرنے والا اس انسان کا مالک ہے کیوں کہ انسان میں اصل آزاد ہونا ہے غلام ہونا عارض ہے۔ لہٰذا جو بچہ معبر نہیں ہے اس بچے کا صاحب ید کا غلام ہونا مشکل ہے۔

**والحائط لمن جذوعه** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ دو شخصوں کا ایک دیوار میں جھگڑا ہوگیا ایک شخص کے دیوار پر شہتیر ہیں یا وہ دیوار جس میں جھگڑا ہے اس شخص کی عمارت کے ساتھ تربیع والے اتصال سے ملی ہوئی ہے اور دوسرے شخص کی اس دیوار پر گھاس وغیرہ پڑی ہوئی ہے تو یہ دیوار اس شخص کی ہوگی جس کے شہتیر اس پر پڑے ہوئے ہیں یا وہ دیوار اس کی عمارت سے ملی ہوئی ہے۔ (اتصال تربیع اور ھرادی کی تفصیل فتح الوقایۃ میں دیکھی جاسکتی ہے)

# باب دعوى النسب

مبيعةٌ ولدتْ لاقلَ من نصفِ حولٍ منذ بيعتْ فادعى البائعُ الولدَ يثبتُ نسبُه منه و اميتها و يفسخُ البيعُ و يردُ الثمنَ و ان ادعاه المشترى مع دعوتِه او بعدها هذا عندنا و عند زفر و الشافعى رحمه الله تعالىٰ باطلةٌ لان البيعَ اعتراف منه بانها امةٌ فبالدعوةِ يصيرُ مناقضًا و لنا ان العلوق امرٌ خفىٌ فيعفى فيه التناقضُ و كون العلوق فى يدِ البائع دليلٌ على انه منه انما قال و ان ادعاه المشترى مع دعوته او بعدَها حتى لو ادعى المشترى قبل دعوةِ البائع ثبتَ النسبُ من المشترى و يحمل على ان المشترى نكحَها واستولدها ثم اشتراها. و كذالو ادعاه بعد موتِ الامِ بخلاف موت الولدِ يعنى اذا ماتتِ الامةُ و الولدُ حى فادعاه البائعُ و قد جاء تْ به الاقلَ من ستة اشهرٍ يثبت النسبة منه و ان مات الولدُ لا لان الولد اصلٌ فى ثبوت النسبِ قال النبى صلى الله عليه وسلم اعتقَها ولدُها و اذا صحتِ الدعوةُ بعد موت الام فعند ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ يردُ كلَ الثمنِ و عندهما يرد حصةَ الولدِ الاحصةَ الامِ .

تشریح:

مبیعة ولدت......اس مسئلے کو سمجھنے سے قبل ایک اصل جان لینی چاہیے وہ اصل یہ ہے کہ باندی کی جب بیع ہوگئی تو وہ باندی بیع کے وقت سے چھ ماہ کے اندر بچہ جنے گی یا دو سال کے بعد بچہ جنے گی یا چھ ماہ کے بعد اور دو سال کے اندر بچہ جنے گی تو یہ تین صورتیں ہوئیں ان میں سے ہر صورت کی چار صورتیں مزید بنیں گی یا تو اس بچے کا دعوی صرف بائع کرے گا یا صرف مشتری کرے گا یا بائع اور مشتری ایک ساتھ دعوی کریں گے یا بائع اور مشتری میں سے ایک دوسرے کے بعد دعوی کرے گا۔ لہٰذا کل بارہ

صورتیں ہوں گی۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اگر باندی نے چھ ماہ سے قبل بچہ جنا اور صرف بائع نے اس کا دعویٰ کیا تو یہ بچہ بائع کا ہوگا اور باندی بائع کی ام ولد ہوگی یہ ہمارا مذہب ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اور امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بائع کا دعویٰ کرنا باطل ہے اس لیے کہ بائع کا باندی کو فروخت کرنا ایسا ہے گویا بائع نے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ یہ باندی ہے، میری ام ولد نہیں ہے پھر بیع کے بعد بائع کے دعویٰ کرنے میں تناقض ہے اور تناقض دعوے کو باطل کرتا ہے پس دعویٰ نہیں سنا جائے گا۔

**و لنا ان العلوق**...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ تناقض کا جواب دے رہے ہیں کہ علوق (مراد جما ہوا خون جس سے بچہ پیدا ہوتا ہے) امر خفی ہے کہ انسان کو کبھی اس بات کا علم نہیں ہوتا کہ یہ علوق مجھ سے ہے اور وہ باندی کی بیع کر دیتا ہے پھر اس کو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ علوق مجھ سے ہے تو وہ دعویٰ کر دیتا ہے لہٰذا اب یہ تناقض معاف ہوگا۔

**و کون العلوق فی** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ ہماری دلیل دے رہے ہیں کہ ہم کو اس بات کا یقین ہے کہ علوق بائع کی ملک میں ہوا ہے کیوں کہ باندی نے بیع کے بعد چھ ماہ کے اندر بچہ جنا ہے تو علوق کا بائع کی ملک میں ہونا، اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ علوق بائع سے ہے کیوں کہ ظاہر یہ بات ہے کہ باندی نے زنا نہیں کیا ہوگا تو جب علوق، بائع کی ملک میں تھا تو بچے سے بائع کا نسب ثابت ہوگا۔ اسی طرح مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے "**مبیعۃ ولدت**...... سے بیان کیا ہے۔

دوسری اور تیسری صورت کی طرف مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے "**وان اعادہ**...... سے اشارہ کیا ہے کہ اگر باندی نے چھ ماہ سے قبل بچہ جنا اور بائع نے دعویٰ کیا اور بائع کے ساتھ یا بائع کے بعد مشتری نے بھی دعویٰ کر دیا تو اب مشتری کے دعوے کا اعتبار نہ ہوگا اور بچہ اور باندی بائع کی ہوگی، ان تینوں صورتوں میں جب بچے کا نسب اور باندی کا ام ولد ہونا بائع کے لیے ثابت ہوگیا تو اب بیع فسخ ہو جائے گی اور بائع ثمن واپس کرے گا۔

چوتھی صورت شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے" **انما قال ان ادعا**...... سے بیان فرمائی ہے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ مشتری کا دعویٰ بائع کے دعوے کے ساتھ ہو یا بائع کے دعوے کے بعد ہو تو بائع کا دعویٰ اولیٰ ہے، لیکن اگر مشتری کا دعویٰ بائع کے دعوے سے قبل ہو تو اب بچے کا نسب مشتری سے ثابت ہوگا اور مشتری کے دعویٰ کو اس پر محمول کریں گے کہ مشتری نے باندی سے نکاح بیع سے قبل کیا تھا اور اسے ام ولد بنانا چاہتا تھا اس لیے بعد میں مشتری نے باندی کو خرید لیا۔

یہ چار صورتیں وہ ہیں جن میں باندی نے چھ ماہ سے قبل بچہ جنا ہے بہر حال اگر باندی نے چھ ماہ کے

بعد اور دو سال سے کم مدت میں بچہ جنا یا دو سال کے بعد بچہ جنا تو اس کا حکم بعد میں آئے گا ان شاء اللہ۔

و کذا لو ادعاہ ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ اگر باندی نے بیع کے بعد چھ ماہ سے قبل بچہ جنا اور باندی مرگئی پھر بائع نے بچے کے نسب کا دعوی کیا تو بچے کا نسب بائع سے ثابت ہو جائے گا اور اگر بچہ مر گیا اور باندی زندہ رہی اور بائع نے بچے کے نسب کا دعوی کیا تو نسب ثابت نہ ہوگا کیوں کہ نسب کے ثابت ہونے میں بچہ اصل اور متبوع ہے اور باندی فرع اور تابع ہے اور جب اصل اور متبوع کے ساتھ نسب ثابت نہ ہوگا تو فرع اور تابع کے ساتھ بھی نسب ثابت نہ ہوگا۔ لہٰذا جب بچہ مر گیا جو اصل ہے تو باندی ام ولد نہیں بنے گی اور اگر باندی مر گئی جو فرع ہے تو بچے کے ساتھ نسب ثابت ہو جائے گا اب رہی یہ بات کہ بچہ نسب کے ثبوت میں اصل کیوں ہے......؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا نے ابراہیم رضی اللہ عنہ کو جنا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا گیا کہ آپ نے حضرت ماریہ رضی اللہ عنہا کو آزاد نہیں کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا ''**اعتقھا ولدھا**'' یعنی اس کے بچے نے اس کو آزاد کر دیا۔ لہٰذا جب باندی کی موت کے بعد بچے کا دعوی کرنا صحیح ہے تو اب بائع کے ذمے سارے ثمن کو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک واپس کرنا ضروری ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک جو ثمن بچے کے حصے میں آئے گا اس کو واپس کر دے گا اور جو ثمن باندی کے حصے میں آئے گا وہ واپس نہیں کرے گا۔

**و لو ادعاہ بعد عتقِھا یثبت نسبُہ و یرد حصۃَ من الثمن ای لو ادعی البائعُ الولدَ انہ ولدُہ بعدھا اعتق المشتری الامَ و قد جاء ت بہ لاقل من نصف حولٍ یثبت نسبُ الولد و یرد البائعُ حصۃَ الولد من الثمن بان یقسم علی قیمۃ الامِ و قیمۃ الولدِ فما اضاف الولد یردہ البائعُ الی المشتری و ما اصابَ الام لا یردُہ. و بعد عتقِہ ردت دعوتُہ ای ان ادعی البائعُ الولد بعد ما اعتقہ للمشتری ردت دعوۃُ البائع کما لو ولدت لا کثر من نصفِ حولٍ و اقل من سنتین او ولدتْ لا کثر من سنتینِ ای ردتْ دعوۃُ البائع اذا کانت المدۃُ من وقت البیع الی وقت الولادۃ اکثرُ من نصف حولٍ الا اذا صدقہ المشتری و اذا صدقہ فحکمُ القسم الثانی کا لاول و فی الثالث لم یبطلْ بیعُہ القسمُ الاولُ ما اذا ولدت لاقلَ من نصف حولٍ من زمان البیع و الثانی ما اذا ولدتْ لاکثر من نصف حول او اقل من سنتین و الثالثُ ما اذا**

ولدتْ لاكثر من سنتينِ ففي القسم الثاني يثبتُ نسبُه و اميتها و يفسخُ البيعُ و يرد الثمنَ كما في القسم الاول و هي امُ ولدِه نكاحًا اى ام الولد نكاحاً امةٌ و لدت من زوجِها فملكها الزوجُ او امةٌ ملكها زوجُها فولدتْ فادعىٰ الولدُ و ههنا يحملُ على هذا.

## تشریح:

ولـو ادعـا ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ آزاد کرنا موت کی طرح ہے یعنی جب مشتری نے باندی کو آزاد کردیا اور باندی نے چھ ماہ کی مدت سے قبل بچہ جنا تھا اور اس کے بائع نے بچے کا دعوی کیا تو بچے کا نسب ثابت ہوجائے گا اور بائع اتنے ثمن کو جو بچے کی قیمت کے برابر ہو واپس کردے گا جیسا کہ جب باندی مرجائے اور بائع بچے کا دعوی کرے تو وہ ثابت ہوجاتا ہے اور اگر بائع نے بچے کو آزاد کیا اور پھر بائع نے دعوی کیا تو یہ دعوی صحیح نہیں ہے جیسا کہ جب بچہ مرجائے اور پھر بائع دعوی کرے تو وہ صحیح نہیں ہے۔

کما لو ولدت ...... اس باب کے شروع والے مسئلے میں جو مسئلہ گزرا تھا اس میں ایک اصل بیان کی تھی جس میں کل بارہ صورتیں بنتی تھیں جن میں سے چار صورتیں گزر چکی ہیں بقیہ آٹھ صورتیں اس عبارت کے تحت ہیں۔

کـمـا لو ولدت ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بیان کررہے ہیں کہ جب باندی نے بیع کے بعد چھ ماہ کے بعد اور دو سال سے کم مدت میں بچہ جنم دیا اور بائع نے بچے کا دعوی کیا تو اب مشتری بائع کی تصدیق کرے گا یا نہ کرے گا اگر مشتری نے تصدیق نہ کی تو بائع کا دعوی باطل ہوجائے گا اور اگر مشتری نے تصدیق کردی تو بائع کا دعوی معتبر ہوگا اور نسب ثابت ہوجائے گا۔ یہ پہلی صورت ہے۔ جس کو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے بیان کیا ہے اور اگر صرف مشتری نے دعوی کیا تو اس کا دعوی صحیح ہے یہ دوسری صورت ہے اور اگر بائع اور مشتری نے ایک ساتھ دعوی کیا یا بائع اور مشتری میں سے ہر ایک نے دوسرے کے بعد دعوی کیا تو اب ان دونوں صورتوں میں مشتری کا دعوی معتبر ہے یہ چار صورتیں باندی کے چھ ماہ بعد اور دو سال قبل بچہ جننے کی صورت میں ہیں۔

او ولـدت ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بیان کررہے ہیں کہ اگر باندی نے دو سال کے بعد بچے کو جنم دیا اور بائع نے بچے کا دعوی کیا تو اب اگر مشتری بائع کی تصدیق کردے گا تو بائع کا دعوی معتبر ہوگا

اور اگر صرف مشتری نے اس کا دعوی کیا تو مشتری کا دعوی صحیح ہوگا اور اگر دونوں نے ایک ساتھ یا ایک دوسرے کے بعد دعوی کیا تو اب مشتری کا دعوی معتبر ہوگا یہ چار صورتیں باندی کے دو سال بعد بچہ جننے کی صورت میں ہیں۔

لہٰذا کل تین قسمیں ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ باندی چھ ماہ سے قبل بچہ جنم دے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ باندی چھ ماہ کے بعد اور دو سال سے قبل بچہ جنم دے اور تیسری قسم یہ ہے کہ باندی دو سال کے بعد بچہ جنم دے اور ہر ایک قسم میں چار صورتیں ہیں۔

**فحکم القسم** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بیان کر رہے ہیں کہ قسم ثانی میں جب مشتری نے بائع کی تصدیق کر دی تو اب قسم ثانی کا حکم پہلی قسم کے حکم کی طرح ہے کہ دونوں میں بائع کا دعوی صحیح ہے پس قسم ثانی میں بیع فسخ ہو جائے گی اور ثمن مشتری کو واپس کرے گا جس طرح قسم اول میں ہے۔

**و فی الثالث لم یبطل** ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ بیان کیا ہے کہ قسم ثالث میں جب بیع فسخ نہ ہوگی اور یہ باندی بائع کی ام ولد ہوگی، ام ولد سے لغوی معنی مراد ہے۔ شرعی معنی مراد نہیں ہے لغوی معنی یہ ہے کہ باندی بائع کے بچے کی ماں ہے اور ماں نکاح کے اعتبار سے ہے یعنی جب باندی نے دو سال کی مدت کے بعد بچہ کو جنم دیا اور بائع نے اس کا دعوی کیا اور مشتری نے اس کی تصدیق کر دی تو اب بائع سے نسب ثابت ہو جائے ہوا اور اس کو اس پر محمول کریں گے کہ مشتری نے خریدنے کے بعد باندی کا نکاح بائع سے کروا دیا تھا۔

**و لو باع من ولدَ عنده ثم ادعاه بعد بیع مشتریه صح نسبُه و رد بیعُه و کذالو کاتب الولد او الام او رهنَ او اجرَ او زوجَها ثم ادعاه صحتِ الدعوةُ فی حق الام و الولد جمیعاً و ینقض هذه التصرف و یرد الجاریةُ علی البائع اعلم ان عبارةَ الهدایةِ کذلك و من باع عبد اولد عنده و باعه المشتری من اٰخرَ ثم ادعاه البائعُ الاول فهو ابنُه و بطل البیعُ لان البیع یحتملُ النقضَ و ماله من حقِ الدعوةِ لا یحتمله فینتقضُ البیعُ لاجله و کذلك اذا کاتبَ الولد او رهنه او اجرَه او کاتب الام او رهنَها او زوجَها ثم کانت الدعوةُ لان هذه العوارضُ تحتمل النقض فینتقضُ ذلك کله و تصحُ الدعوةُ بخلاف الاعتاقِ و التدبیرِ علی ما مر اقولُ ضمیرُ الفاعلِ فی کاتب ان کان راجعاً الیٰ المشتری و کذا فی قوله او کاتب الام یصیر تقدیرُ الکلامِ**

و من باع عبدًا لولد عنده او کاتبَ المشتری الام و ھذا غیرُ صحیحٍ لان المعطوف علیه بیعُ الولدِ لابیعُ الامِ فکیف یصح قولُه کاتب المشتری الام و ان کان راجعا الی من فی قولہ و من باع عبدا فالمسألۃُ ان رجلا کاتب من ولد عنده او رھنه او اجره ثم کانت الدعوۃُ و ح لا یحسن قولُه بخلاف الاعتاق لان مسألۃ الاعتاق التی مرت ما اذا اعتق المشتری الولدَ لان الفرق الصحیح ان یکون بین اعتاق المشتری و کتابته لا بین اعتاقِ المشتری و کتابۃ البائع اذا عرفت ھذا فمرجعُ الضمیرِ فی کاتب الولد ھو المشتری و فی کاتب الام فی من باع.

## تشریح:

و لو باع ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک آدمی نے ایک باندی خریدی اور باندی نے مشتری کے پاس ایک بچے کو جنم دیا اور مشتری نے بچہ فروخت کر دیا اس کے بعد بائع نے (جو مشتری اول ہے) بچے کا دعوی کیا تو اس کا نسب ثابت ہو جائے گا اور بیع باطل ہو جائے گی اور اسی طرح اگر مشتری نے بچے یا باندی کو مکاتب بنا دیا اس کے بعد مشتری نے بچے کا دعوی کیا تو مشتری کا نسب ثابت ہو جائے گا اور عقد کتابت باطل ہو جائے گا اور اسی طرح اگر مشتری نے بچے یا باندی کو رہن رکھوا دیا یا اجرت پر دے دیا یا مشتری نے باندی کی شادی کروا دی اس کے بعد مشتری نے بچے کا دعوی کر دیا تو یہ عقدِ رہن اور اجارہ اور نکاح باطل ہو جائے گا اب یہاں مشتری اول جو کہ نسب کا مدعی ہے کے دو فعل ہیں۔ ایک عقد بیع یا نکاح یا اجارہ یا رہن یا کتابت اور دوسرا فعل دعوی ہے۔ اب ان دونوں فعلوں میں عقود ایسے افعال ہیں جو ٹوٹ سکتے ہیں اور دعوی ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتا۔ لہذا یہ سارے عقود ٹوٹ جائیں گے اور دعوی صحیح ہو جائے گا اور باندی اور بچہ مشتری اول کو واپس کر دیئے جائیں گے۔ ''ھدایہ'' کی عبارت کی شرح بھی اسی طرح ہے جو عبارت شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے بیان کی ہے البتہ اس عبارت میں ''بخلاف الاعتاق ......کا لفظ ''وقایہ'' کی عبارت سے زائد ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر مشتری نے باندی یا بچے کو آزاد کر دیا یا مدبر بنا دیا اس کے بعد بچے کا دعوی کیا تو اب یہ دعوی صحیح نہ ہوگا کیوں کہ اعتاق اور تدبیر ایسے عقود ہیں جو ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتے۔

اقول ضمیر الفاعل ......سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ ھدایہ کی عبارت پر اعتراض کر رہے ہیں پھر اس کی تصحیح فرمائیں گے ''ھدایہ'' کی عبارت ''اذا کاتب الولد او کاتب الام'' میں ''کاتب'' کا

فاعل "ھو" ضمیر ہے اب اس ضمیر میں دو احتمال ہیں۔ دونوں فعلوں میں ضمیر مشتری کی طرف راجع ہوگی یا دونوں میں بائع کی طرف راجع ہوگی اور دونوں احتمالوں میں خرابی لازم آئے گی اگر دونوں فعلوں میں ضمیر مشتری کی طرف راجع ہو تو پھر "کاتب الام" اور "کاتب الولد" کا عطف صحیح نہ ہوگا اس لیے کہ معطوف علیہ "و من باع عبدا ...... ہے اور معطوف علیہ میں صرف بچے کی بیع مذکور ہے اور معطوف "کاتب الولد او کاتب الام" میں بچے اور ماں دونوں کی کتابت مذکور ہے جب معطوف علیہ میں "بیع الام" کا ذکر نہیں ہے تو پھر معطوف میں "کتابۃ الام" کس طرح درست ہوگا۔ و ان کان راجعا ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ دوسرے احتمال کی خرابی بیان کر رہے ہیں کہ جب دونوں فعلوں میں ضمیر "من باع عبدا" یعنی بائع کی طرف راجع ہو تو مسئلے کا مطلب یہ ہوگا کہ "ایک آدمی نے اس غلام کو جو اس کے پاس پیدا ہوا مکاتب بنا دیا یا اس کو رہن رکھوا دیا پھر بعد میں دعوی کیا تو یہ دعوی صحیح ہوگا۔ لیکن اس احتمال پر بخلاف الاعتاق کا قول بہتر نہ ہوگا کیوں کہ اس وقت "باع" اور "کاتب" کا فاعل بائع ہوگا اور "اعتاق" کا فاعل مشتری ہوگا تو ماتن رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول "بخلاف الاعتاق" کہنا بہتر نہ ہوگا اس لیے کہ پھر بائع کی کتابت اور مشتری کے اعتاق کے درمیان فرق کرنا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ فرق تو مشتری کی کتابت اور مشتری کے اعتاق کے درمیان صحیح ہوگا مشتری کے اعتاق کا مسئلہ ماقبل میں گزر چکا ہے جس کو ماتن نے "بعد عتقه وردت دعوته" سے بیان کیا تھا تو حاصل کلام یہ ہوا کہ مشتری کے اعتاق اور مشتری کی کتابت کے درمیان فرق کرنا صحیح ہوگا نہ کہ بائع کی کتابت اور مشتری کے اعتاق کے درمیان فرق کرنا صحیح ہے جو کہ دونوں فعلوں کی ضمیروں کو بائع کی طرف راجع کرنے سے لازم آ رہا ہے۔ لہٰذا دونوں فعلوں کی ضمیروں کو اگر مشتری کی طرف راجع کریں تو عطف کا صحیح نہ ہونا لازم آئے گا اور اگر دونوں فعلوں کی ضمیروں کو بائع کی طرف راجع کریں تو صاحبِ ھدایہ کا "بخلاف الاعتاق" کے لفظ کے ذریعے فرق کرنا صحیح نہ ہوگا تو شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس خرابی کو ختم کرنے کے لیے فمرجع الضمير سے ایک تاویل بیان کی ہے کہ "کاتب الولد" کی ضمیر مشتری کی طرف راجع ہے اور "کاتب الام" کی ضمیر "من باع" میں "من" کی طرف راجع ہے جو کہ بائع ہے۔ لہٰذا اب کوئی خرابی لازم نہ آئے گی۔ کیوں کہ جب "کاتب الولد" کی ضمیر مشتری کی طرف راجع ہے تو صاحب ھدایہ کا بخلاف الاعتاق ...... سے فرق بیان کرنا صحیح ہوگا اور جب "کاتب الام" کی ضمیر بائع کی طرف راجع ہے تو عطف بھی صحیح ہوگا۔

**و لو باعَ احدتوامين ولد اعنده من امته و اعتقَه مشتريه ثم ادعى البائعُ**

الأخر يثبت نسبهما منه و بطل عتق المشتری لان من ضرورة ثبوت نسب احدهما ثبوتُ نسب الأخر و التوأمان ولد ان بين و لادتهما اقل من ستة اشهرٍ و لو قال لصبی معه هو ابنُ زيدٍ ثم قال هو ابنی لم يكن ابنه و ان جحد زيد بنوته هذا عند ابی حنيفة و عندهما ان جحد زيدٌ بنوته يصير ابنا للذی فی يده الصبی لان الاقرارَ فی النسب يرتدُ بالردِ و له ان النسب مما لا يحتملُ النقض والاقرارُ بمثله لا يرتدُ بالرد. و لو كان مع مسلمٍ و كافر صبی فقال المسلمُ هو عبدی و قال الكافر هو ابنی فهو حرٌ ابنُ للكافرِ لانه ينالُ الحريةَ فی الحال و الاسلامُ فی المالِ اذ دلائلُ الواحدانيةِ ظاهرةٌ و فی عكسه يثبتُ الاسلامُ بتبعيةٍ و يحرمُ عن الحرية وليس فی وسعةِ اكتسابه بها.

## تشریح:

و لو باع احد ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کرر ہے ہیں کہ اگر ایک شخص کی باندی نے دو جڑواں بچوں کو جنم دیا پھر اس شخص نے ان میں سے ایک بچے کو فروخت کر دیا اور مشتری نے اس بچے کو خریدنے کے بعد آزاد کر دیا پھر بائع نے جو بچہ اس کے پاس تھا۔ اس بچے پر دعویٰ کیا کہ یہ میرا بچہ ہے تو اب بائع کا نسب ان دونوں بچوں سے ثابت ہو جائے گا اور مشتری کا بچے کو آزاد کرنا باطل ہو جائے گا اس لیے کہ وہ دونوں بچے ایک پانی سے پیدا ہوئے ہیں تو ان میں سے ایک کے نسب کا ثبوت دوسرے کے نسب کے ثبوت کو لازم ہے اور یہ دونوں ایک پانی سے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں جڑواں ہیں اور جڑواں بچے وہ ہوتے ہیں جن کی ولادت کے درمیان کا وقت چھ ماہ سے کم ہو، پس ان دونوں کا نسب ایک ساتھ ثابت ہوگا۔

و لو قال لصبی ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کے پاس ایک بچہ تھا اور اس شخص نے کہا کہ یہ بچہ زید کا بیٹا ہے پھر کچھ دیر بعد اسی شخص نے کہا یہ بچہ میرا بیٹا ہے تو اب یہ بچہ اس کا بیٹا نہ ہوگا خواہ زید اس بچے کے اپنا بیٹا ہونے کا انکار کرے یا بیٹا ہونے کی تصدیق کرے یا نہ تصدیق کرے اور نہ تکذیب کرے ان سب صورتوں میں یہ بچہ اس آدمی کا نہ ہوگا یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر زید نے اس بات کا انکار کر دیا کہ یہ اس کا بیٹا ہے تو اس بچے کا نسب اس آدمی سے ثابت ہو جائے گا۔

صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کی دلیل یہ ہے کہ اس آدمی نے نسب کا اقرار کیا تھا کہ یہ زید کا بیٹا ہے اور نسب کا اقرار، مقرلہ (زید) کے رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے جب نسب کا اقرار رد ہو جاتا ہے تو گویا یہ اقرار نہیں ہے اور اس شخص نے کسی کے لیے اقرار نہیں کیا اور صرف اپنے لیے اقرار کیا ہے۔

امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل یہ ہے کہ جب اس شخص نے زید کے لیے نسب کا اقرار کیا تو نسب زید سے ثابت ہو گیا اور نسب جب ثابت ہو جائے تو ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتا اور اقرار بھی نسب کی مثل ہے کہ اقرار ثابت ہونے کے بعد ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتا۔ لہٰذا اقرار، مقرلہ (زید) کے رد کرنے سے رد نہ ہوگا۔

**و لو قال زوجُ امرأةٍ لصبيٍ معهما هو ابني من غيرها و قالتْ هو ابني من غيره فهو ابنُهما. و لو ولدتْ امةٌ مشترته و ادعى المشترى الولد ثم استحقت غرمَ الابُ قيمة الولد يوم يخاصمُ و هو حرٌ اى ولدتْ امةٌ مشترته و ادعى المشترى الولد ثم استحقت الام فالولدُ حرٌ و يضمن الابُ و هو المشترى قيمة الولدِ للمستحقِ لان ولد المغرورِ حرٌ بالقيمة و المرادُ بالمغرورِ رجلٌ وطى امرأةً معتمدً اعلىٰ ملكِ يمينٍ او نكاحٍ فولدتْ ثم استحقتْ و انما يسمى مغرورً الا البائع غرّه و باع منه جاريةً لم تكن ملكًا له و يعتبرُ قيمة الولد يومَ الخصومة. فان مات الولد فلا شئَ على ابيهِ لعدمِ المنعِ منه و تركتُه له لانه حرُ الاصلِ فان قتلَه ابوه او غيرُه غرم الابُ قيمته و يرجعُ بها كثمنِها على بالغة لا بالعقرِ اى ان قتله الاب يضمنُ قيمتَه للمستحقِ و كذا ان قتله غيرُ فاخذ الابُ ديتَه فان الدية يدلُ له فسلامةُ البدل للاب كسلامةِ الولد ثم منه البدلُ من المستحق كمنعِ الولدِ و فيه القيمةُ و يرجعُ بالقيمةِ على البائعِ كما يرجعُ بثمنها و لا يرجع بالعقرِ الذى اخذَ منه المستحقَ لانه بدلُ استيفاءِ منفعةِ البضعِ.**

## تشریح:

**و لو ولدت امة** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے ایک باندی خریدی پھر اس باندی سے مشتری کا بچہ پیدا ہوا اور مشتری نے بچے کا دعویٰ کیا کہ یہ بچہ میرا ہے پھر باندی کا

کوئی مستحق نکل آیا تو اب باپ (مشتری) بچے کی قیمت مستحق کو دے گا بچے کی وہ قیمت وہ لازم ہوگی جو جھگڑے کے دن ہوگی یعنی جس دن جھگڑا ہوا ہے اس دن بچے کی جو قیمت ہوگی وہ باپ پر لازم ہوگی اور وہ بچہ آزاد ہوگا اس لیے کہ مغرور کا بچہ آزاد ہوتا ہے اس پر تمام صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کا اجماع ہے کہ مغرور کا بچہ آزاد ہوتا ہے اور باپ پر اس بچے کی ضمان ہوتی ہے اور ضمان میں اختلاف ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے نزدیک ضمان بدل کے ساتھ ہوگی کہ باپ اس بچے کے بدلے دوسرا بچہ غلام خرید کر دے گا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے نزدیک ضمان قیمت کے ساتھ ہوگی اور ہم نے اسی قول کو اختیار کیا ہے اور بچے کی قیمت جھگڑے والے دن کی معتبر ہوگی کیوں اسی دن مشتری (باپ) نے بچے کو مستحق سے روکا ہے تو اسی دن کی قیمت لازم آئے گی۔ مغرور سے مراد وہ شخص ہے جو کسی عورت سے جان بوجھ کر نکاح یا ملک یمین کی وجہ سے وطی کرے پھر وہ عورت بچے کو جنم دے دے پھر اس عورت کا کوئی مستحق نکل آئے تو اس وطی کرنے والے شخص کا نام مغرور رکھا گیا ہے اس لیے کہ بائع نے اس شخص کو دھوکہ دیا ہے اور وہ باندی جو بائع کی ملک نہیں تھی بائع نے اس شخص کو فروخت کر دی۔

**فان مات** ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر مغرور کا بچہ مرگیا تو اب مغرور مستحق کو کچھ نہیں دے گا کیوں مغرور کی طرف سے منع نہیں پایا گیا اس لیے کہ منع طلب کرنے کے بعد ہوتا ہے پس جب بچہ مرگیا ہے تو مستحق اس کو طلب نہیں کرے گا جب طلب نہیں کرے گا تو مغرور پر اس کی ضمان لازم نہ آئے گی اور اسی طرح اگر بچہ مرگیا اور اس نے کچھ مال چھوڑا تھا تو یہ مال اس کے والد کا ہوگا اس لیے کہ بچہ آزاد تھا اور اگر اس بچے کو باپ نے قتل کر دیا یا کسی دوسرے نے قتل کیا اور باپ نے اس کی دیت لے لی تو بھی والد مستحق کے بچے کی قیمت کا ضامن ہوگا کیوں کہ قتل کرنے کی وجہ سے بچے کا بدل سالم ہے اور بدل کی سلامت گویا بچے کی سلامت ہے اور بدل سے روکنا گویا بچے کو روکنا ہے۔

لہٰذا اس وجہ سے باپ پر قیمت لازم آئے گی اور والد قیمت ادا کرنے کے بعد اس قیمت کا بائع پر رجوع کرے گا جیسا کہ مشتری باندی کے ثمن کا بائع پر رجوع کرے گا البتہ مستحق کے مشتری سے جو عُقر لیا ہے مشتری اس عُقر کا بائع پر رجوع نہیں کرے گا۔ عقر وہ تاوان ہے جو اس وقت لازم آتا ہے جب ایک شخص اپنی ملک والی عورت سے وطی نہ کرے اور کسی دوسرے کی ملک والی عورت سے وطی کرلے اور حد واجب نہ ہو تو اس وقت عقر لازم آتا ہے تو یہ عقر منافع بضعہ وصول کرنے کے بدلے میں ہوتا ہے اس وجہ سے مشتری اس عقر کا بائع پر رجوع نہیں کرے گا کیوں کہ مشتری نے منافع بضعہ وصول کیے ہیں۔

ایک ایسی کتاب جس کے مطالعے سے عشق الٰہی نصیب ہوتا ہے

# اللہ کی محبت پیدا کرنے کا طریقہ

- اللہ کی محبت کیسے حاصل ہو
- اللہ تعالیٰ سے محبت بڑھانے کے طریقے
- اللہ والوں کی محبت کے ایمان افروز واقعات

افادات

محبوب العلماء حضرت مولانا پیر ذوالفقار احمد نقشبندی

جمع و ترتیب

مولانا محمد روح اللہ نقشبندی غفوری

4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی

Tel: 021-34594144 Cell: 0334-3432345

# سبق آموز واقعات

مفتی احسان اللہ شائق
استاذ و معین مفتی جامعۃ الرشید کراچی

مکتبہ عمر فاروق
4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی
Tel: 021-34594144 Cell: 0334-3432345

حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی
سینکڑوں تصانیف سے بہترین انتخاب

# تحفۃ العلماء

مرتب
حضرۃ مولانا مفتی محمد زید صاحب (انڈیا)

مکتبہ عمر فاروق
4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی
Tel: 021-34594144 Cell: 0334-3432345

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خواب میں زیارت سے مشرف ہونے والے مشائخ نقشبندیہ کے خوابوں کا ایمان افروز مجموعہ

# بزرگانِ نقشبندیہ
## کو خواب میں
# زیارتِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم

محمد روح اللہ نقشبندی غفوری

پسند فرمودہ

شیخ المشائخ حضرت مولانا خواجہ خان محمد صاحب مدظلہ

مکتبہ عمر فاروق
4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی
Tel: 021-34594144 Cell: 0334-3432345

اُردو زبان میں احکام، مسائل و فضائل حج کے موضوع پر سب سے مستند معلومات کا مجموعہ
مقاماتِ مقدسہ کے تعارف اور جدید تحقیقی و علمی تعلیقات و اضافات کے ساتھ

تالیف
حضرت مولانا سعید احمد صاحبؒ

تعلیقات و اضافہ جدیدہ
حضرت مولانا عبد اللطیف سکندر

مکتبہ عمر فاروقؓ